SỐ 16

THÁNG 7
1960

ĐẠI-HỌC

BẠO ĐỘNG VÀ NHÂN BẢN

Lời giới thiệu . . . . . ĐẠI-HỌC

VIỄN TƯỢNG

Cạnh tranh sinh tồn trong nhân giới TRẦN-VĂN-TOÀN
Bạo-động và Lịch-sử . . . . . NGUYỄN-VĂN-TRUNG

TIẾNG KÊU

Về quả bom hay sự tan vỡ hợp lý . LANZA DEL VASTO

*

Giáo-sĩ Đắc-lộ và vấn-đề danh từ Kitô-giáo . . . . . NGUYỄN-KHẮC-XUYÊN
Tiểu-luận về triết-học Phật Thích-ca . . . . . TRẦN-THÁI-ĐỈNH
Tuồng ảo-hóa . . . . . NGUYỄN-ĐĂNG-THỤC
Khảo-cứu về danh xưng Giao-chỉ . TRẦN-KINH-HÒA

VIỆN ĐẠI-HỌC HUẾ
Chủ-trương biên-tập : NGUYỄN - VĂN - TRUNG

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

MỤC LỤC

		Trang
ĐẠI-HỌC	*LỜI GIỚI THIỆU*	3
TRẦN-VĂN-TOÀN	*CẠNH-TRANH SINH-TỒN TRONG NHÂN-GIỚI*	6
NGUYỄN-VĂN-TRUNG	*BẠO-ĐỘNG VÀ LỊCH-SỬ* . .	44
LANZA DEL VASTO	*VỀ QUẢ BOM HAY SỰ TAN-VỠ HỢP LÝ*	67
NGUYỄN-KHẮC-XUYÊN	*GIÁO-SĨ ĐẮC-LỘ VÀ VẤN-ĐỀ DANH-TỪ KYTÔ-GIÁO*	82
TRẦN-THÁI-ĐỈNH	*TIỂU LUẬN VỀ TRIẾT-HỌC PHẬT THÍCH-CA*	95
NGUYỄN-ĐĂNG-THỤC	*TUỒNG ẢO HÓA*	123
TRẦN-KINH-HÒA	*DANH XƯNG GIAO-CHỈ* . .	130

*

Thư từ, bài vở gửi về : Ông NGUYỄN-VĂN-TRUNG
Giao dịch cùng tòa báo : Ông NGUYỄN-ANH

Bưu-phiếu và Ngân-phiếu gửi về :
Linh-mục CAO-VĂN-LUẬN

TẠP-CHÍ NGHIÊN-CỨU ĐẠI-HỌC HUẾ
Tòa-soạn và Trị-sự : *Số 20, đường Lê-đình-Dương HUẾ*

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

ĐẠI-HỌC
TẠP-CHÍ NGHIÊN-CỨU CỦA VIỆN ĐẠI-HỌC HUẾ

Lời giới thiệu

Người ta có thể định nghĩa con người ở đời như một tự do luôn luôn bị đe dọa đồng thời cũng là một tự do luôn luôn có thể đe dọa. Bạo động gắn liền với thân phận làm người. Vấn đề chúng tôi muốn nêu lên trong số này là có thể chấm dứt được bạo động không, hay ít ra có thể giảm bớt được bạo động không ?

Từ xưa, những luân lý, tôn giáo, chủ nghĩa triết lý chính trị đã lần lượt trả lời câu hỏi đó. Bây giờ một người muốn nhận định lại vấn đề trên không thể không kiểm điểm lại những nỗ lực giải đáp từ trước.

Trong bài Cạnh tranh sinh tồn, *ông Trần-văn-Toàn sẽ trình bày sự Cạnh tranh, nguồn gốc của bạo động giữa người với người, đã xảy ra làm sao và trong lãnh vực nào. Mỗi người đều coi sự hiện diện của mình không những chỉ ở trong thân xác, mà còn bao chùm cả đồ vật của cải, người khác. Sự cạnh tranh để tiêu diệt hoặc chiếm đoạt diễn ra trong toàn thể lãnh vực của sự hiện diện đó, hoặc một cách trực tiếp bạo động hoặc một cách gián tiếp bằng Pháp luật, chính quyền và đôi khi cả Tôn giáo nữa.*

Sau đó, ông Toàn tìm hiểu ý nghĩa của sự cạnh tranh. Ông lấy biện chứng Chủ-Nô của Hegel để mô tả những lý do và mục đích tranh đấu giữa người với người. Theo Hegel, lý do chính yếu của sự cạnh tranh là một ý chí muốn tiêu diệt đối phương để được nhìn nhận.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Marx, môn đệ của Hegel không đồng ý về lối cắt nghĩa « duy tâm » đó. Người ta đánh nhau không phải chỉ để lấy oai, nhưng vì « miếng ăn ».

Tác giả theo Marx đi vào lịch sử để chứng minh rằng qua các chế độ, vẫn có cạnh tranh và nguồn gốc của cạnh tranh là vấn đề cơm áo, hay nói bằng một danh từ cao hơn, là vấn đề kinh tế.

Nhưng những kinh nghiệm lịch sử chứng minh Marx đúng hay Hegel đúng? Trong bài bạo động và lịch sử, ông Nguyễn-văn-Trung, sau khi rảo qua những giải pháp Tôn giáo, luân lý và pháp lý đã không thành công trong hy vọng chấm dứt bạo động, nhằm trả lời câu hỏi mà ông Toàn đã nêu lên để kết thúc sự suy nghĩ của ông trên phạm vi lý thuyết thuần túy.

Ông Nguyễn-văn-Trung trình bày lối nhìn đặc biệt của Marx về bạo động và cơ sở lý thuyết của quan điểm Mác-xít về vấn đề đó. Triết lý chính trị Mác-xít là một phê bình tính cách hình thức của Pháp lý và coi nguồn gốc bạo động ở những phóng-thể kinh tế. Thực tế không phủ nhận quan điểm đó. Nhưng thực tế cũng chứng minh rằng Bạo động không phải chỉ hoàn toàn do phóng thể kinh tế, do « miếng hơm manh áo ». Bạo động gắn liền với bản tính con người và bắt nguồn không những từ những nhu cầu kinh tế, mà cả từ những cái gì vượt kinh tế hay không dính líu gì tới kinh tế, như ý chí chiếm đoạt, muốn thống trị người khác. Ý chí thống trị đó càng có điều kiện thực hiện trong thực tại Quyền bính mà Nhà nước là hiện thân của Quyền bính đó. Nhất là Nhà nước lại là cơ quan độc nhất có thể bạo động một cách hợp pháp. Marx đã coi Nhà nước chỉ là một công cụ đàn áp của giai cấp thống trị và sẽ triệt tiêu khi chấm dứt được sự thống trị bóc lột. Nhưng lịch sử chủ nghĩa Cộng sản không biện chính lời tiên tri đó. Tất cả những bế tắc của chủ nghĩa Cộng sản bây giờ đều ở tại quan điểm giản lược chính trị vào kinh tế của Marx và thuyết Triệt tiêu nhà nước của Lénin.

Giai cấp không phải là cơ sở thiết yếu của nhà nước và những bạo động của Quyền bính không phải chỉ do thống trị kinh tế, nhưng cũng có thể do chính Quyền bính tự nó mang trong mình những khả năng đàn áp, bạo động. Chúng ta lại phải trở về với Hegel, và nhiệm vụ của một triết lý chính trị trong hoàn cảnh của một nước muốn vượt những khó khăn của chế độ Cộng sản là phải quan niệm lại vấn đề Nhà nước.

Cái phần tích cực của Mác-xít là sự hợp-lý-hóa kinh tế, vì ở trong phạm vi tất yếu đó, không có tự do hỗn loạn. Nhưng nhược điểm và sai lầm là độc tài chính trị không còn được cả kinh nghiệm lịch sử lẫn lý-thuyết biện chính.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Chúng tôi nghĩ rằng Nhà nước là một thực tại tương đối tự lập và muốn tổ chức hợp lý nhà nước, cần phải nhìn nhà nước không những như một Quyền bính có thể bị những thế lực kinh tế lợi dụng, nhưng còn là một Quyền bính tự nó có thể tạo ra những lợi dụng.

Những điểm đó chúng tôi mới nêu lên mà chưa đi sâu vào, vì chủ đích số này chỉ nhằm sữa soạn đặt vấn đề Nhà nước mà chúng tôi mong sẽ trở lại sau này.

* * *

Nghĩ đến bạo động, không thể không nghĩ đến những khả năng tiêu diệt của những khí giới ngày nay. Chúng ta sống trong một thời đại mà những khí giới đó đảo lộn mọi suy nghĩ tính toán, đề phòng, vì nó bao hàm một sự mâu thuẫn nội tại: Tiêu diệt kẻ khác để tự tiêu diệt mình.

Người ta không thể không muốn hòa bình, nhưng người ta cũng không thể không sửa soạn chiến tranh. Không thể không muốn hòa bình vì khí giới nguyên tử sẽ tiêu diệt cả kẻ thắng lẫn kẻ bại : nhưng cũng không thể không sữa soạn chiến tranh vì sữa soạn chiến tranh, thi đua võ trang là cách độc nhất để làm cho đối phương sợ không dám gây chiến.

Đó là ý nghĩa của sự « Tấn công hòa bình ». Trong « Thế quân bình của sự khủng khiếp » đề nghị Hòa bình là giải giới đối phương, tranh thủ được dư luận và kể như là đã thắng trận. Nhưng nếu chỉ nói Hòa Bình mà không sữa soạn chiến tranh, tăng cường lực lượng, tức là khuyến khích đối phương và sẽ bị thua trong sự cạnh tranh.

Cả hai bên đều nói đến Hòa Bình và chống chiến tranh, nhưng không bên nào muốn nhìn thẳng vào mặt thực của chiến tranh và Hòa Bình. Chỉ nói Hòa Bình mà không có lực lượng là bộc lộ cái yếu của mình ; nhưng không biết nói hòa bình, khi chiến tranh là phi lý, cũng như là một thua trận...

Đó là tình hình chính trị của thời đại ta : Thời đại Cạnh tranh và thời đại bom nguyên tử. Không có chiến tranh thực sự, cũng không có hòa bình thực sự. Hay nói một cách khác, chúng ta có một Hòa Bình không phải là hòa bình, và một chiến tranh không phải là Chiến Tranh.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Từ những nhận định đó, Lanza del Vasto, một hiền triết chủ trương bất bạo động, đồ đệ của Gandhi, tác giả cuốn « Trở về nguồn » (Pèlerinage aux sources), nhiều lần đưa hàng trăm đồ đệ của mình đến phản đối bằng im lặng và tuyệt thực trước những trung tâm nguyên tử của nước Pháp, đã suy nghĩ về một sự « tan vỡ hợp lý » (la désintégration logique) nhân vụ nước Pháp thử quả bom nguyên tử đầu tiên ở Sahara mà chúng tôi xin trích đăng (1) như một tiếng kêu trong số đặc biệt suy gẫm về Bạo động.

Trước viễn ảnh một tiêu diệt cả loài người bằng khí giới nguyên tử, Hòa Bình còn có thể là một hy vọng không? Nhìn vào những mưu mô, mánh khóe núp dưới những danh từ cao cả, nhìn vào bầu khí oán thù, căng thẳng của tình hình thế giới, phải thú nhận rằng Hy vọng kia thật là Mỏng manh và Bạo động không những không giảm đi mà càng ngày càng trở thành Thống trị có thể đưa Nhân loại đến một Diệt vong hoàn toàn.

ĐẠI-HỌC

(1) Trích Tạp-chí Esprit tháng hai 1960.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Cạnh tranh sinh tồn

TRẦN-VĂN-TOÀN

(*tiếp theo Đại-Học số* 10)

B. — CẠNH-TRANH TRONG NHÂN GIỚI

Hoàng-kim thời-đại đã hết, cái ăn không còn sung mãn như xưa, và, như đã nói trong phần « cạnh-tranh trong vật-giới » (1) thái-độ điềm-tĩnh vô-vi đã nhường chỗ cho thái-độ tích cực của con người cần-lao. Vì sao thế? Vì con người muốn sinh tồn khi điều kiện sinh sống dễ dãi đã hết. Lúc đó chỉ có hai lối: điềm-tĩnh vô-vi để rồi mai một đi như một loài vật tiền sử, hay là cần-lao để sinh-tồn. Nhân loại đã chọn lối thứ hai. Và trên con đường mới mẻ này, nhân loại đã cảm xúc sự-vật một cách mới mẻ, và đã thâu lượm được nhiều kiến-thức về sự vật, và nhiều kỹ-thuật để sản-xuất, đồng thời cũng ý-thức được sự vật và tạo nên những hệ-thống tư-tưởng phong phú. Đặc sắc nhất là người ta ý-thức được rằng: thế giới do cần-lao tác-tạo nên là của mình, và thế-giới đó càng rộng thì hiện-diện của mình cũng càng lan xa.

Nhưng thực ra con người không phải cạnh tranh với vật giới. Nếu có cạnh-tranh thì là cạnh-tranh trong nhân-giới, cạnh-tranh giữa người với người.

Nếu ta nhận có cạnh-tranh trong nhân-giới thì rất có thể là có người cho rằng ta nhận giai-cấp tranh đấu như K.Marx. Họ nghĩ rằng K.Marx đã bịa tạc ra giai-cấp tranh-đấu để xúi người nọ đánh người kia. Trái lại K.Marx thì lại cho rằng giai-cấp tranh-đấu không phải truyện ông bịa ra để làm cách-mạng, nhưng là một trạng thái có thực trong xã-hội loài người. Thành ra khi muốn bàn về cạnh-tranh trong nhân-giới, chúng ta phải đặt câu hỏi « có cạnh-tranh trong nhân-giới hay không? » Nếu không

---

(1) xem Đại-học số 10 phần A. Cạnh-tranh trong vật giới.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

có thì lúc đó chúng ta mới có thể nói rằng K.Marx đã nhận xét sai. Nhưng nếu có thì chúng ta lại phải đặt một câu hỏi thứ hai về ý nghĩa của hiện tượng cạnh tranh trong vấn đề nhân-sinh.

1.— Có cạnh-tranh trong nhân-giới không ?

Chúng ta có thể tưởng tượng ngay ra những vụ cha đánh con, thầy đánh trò, trẻ con đánh đấm nhau, những vụ ông chồng bực chí đưa cái tinh thần thượng-võ của đấng nam-nhi ra để uốn ba tấc lưỡi bà vợ cho hợp chiều, hay quang cảnh những ông khách hàng quần-thảo trong những tửu-điếm và đem tặng nhau những quả thôi sơn nặng đồng cân. Những chuyện đó chúng ta thấy hàng ngày. Tuy nó có thể làm tài liệu cho vấn-đề ta bàn, nhưng đó không phải là hết vấn đề, và hơn nữa đã có các thứ cảnh-binh và quan tòa làm cho nó hết thành vấn-đề: Hai cái mâu-thuẫn được giải-quyết trong « hợp đề », làm cho xã-hội được ổn-thỏa !

Trong một bài bàn về thân phận con người, chúng ta đã nhận xét rằng người ta sống tức là hiện thân trong vũ-trụ. Cái hiện thân ấy phát nguồn từ thân xác mỗi người, để rồi giãi chiếu ra các đồ vật chung quanh. Cái hiện thân ấy càng đi xa trong vũ-trụ, nghĩa là trong vật-giới và trong nhân-giới, thì đời sống con người càng phong phú. Nếu mỗi người chúng ta chỉ có thể hiện-thân ở thân xác của mình thì đã không có vấn-đề. Nhưng chính vì mỗi người đều có thể đưa cái hiện-thân từ thân-xác của mình, như một luồng ánh sáng, chiếu dọi lên người khác và lên đồ vật chung quanh, mà có chuyện tranh-dành vị-trí để hiện thân, như khi mấy đứa trẻ đánh nhau vì một cái kẹo, hay như khi các võ-sĩ đâm chém vì một người đẹp. Chúng ta cần phải nhận định ngay rằng nếu người đẹp kia được coi là một người có tự do lựa chọn trong việc hôn-nhân thì những vụ đua sức của các võ-sĩ kia không còn nghĩa lý gì cả. Nhưng chính vì người đẹpkia chỉ được kể là một đồ vật để chiếm hữu, y như cái kẹo mà trẻ con tranh nhau mút, cho nên mới có truyện các chủ ông kèn cựa nhau, như chúng ta sẽ có dịp bàn đến khi nói về vấn-đề gia-đình.

Đến đây thì chúng ta thấy rằng cuộc cạnh--tranh trong nhân-giới là để hiện thân xa và rộng, nó đi kèm với cái óc chiếm-hữu của chủ ông, coi tất cả là đồ vật. Mục đích là bành trướng hiện thân của mình và hạn chế

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

hiện thân của người khác. Và vì ai cũng muốn như thế mà phải dùng đến võ-lực. Chúng ta sẽ xem thế nào là hạn chế hiện thân của người khác và làm thế nào để hạn chế.

a) Thế nào là hạn chế hiện thân của người khác ?

Chúng ta thử tượng trưng cái hiện thân của con người trong thân xác của mình, là cái vòng tròn. Đây là cái tối thiểu phải có mới kể là sống. Nhưng nếu chỉ hạn hẹp vào đó thì thật là nghèo nàn và không thể tồn tại được, vì ngay trẻ con còn nhỏ hay những người bị bệnh thần kinh chỉ còn có đời sống thực-vật của cây cỏ, tuy chỉ hiện thân trong thân xác của mình, nhưng cũng cần phải có trao đổi vật-chất với ngoại-giới, mới có thể tồn tại được. Vì thế bên ngoài cái vòng tròn đó, ta còn phải vẽ hai cái vòng tròn nữa: một cái chỉ nhân-giới (người thân-thuộc, bè bạn v.v...) một cái chỉ vật-giới (các đồ đạc người ta có) của mỗi người. Nếu coi của trọng hơn người thì cái vòng chỉ nhân-giới sẽ ở ngoài cùng; nếu coi người trọng hơn của thì cái vòng chỉ vật-giới sẽ ở ngoài cùng, rồi bên trong là cái vòng chỉ nhân-giới và trong cùng là cái vòng chỉ thân-xác mỗi người.

Xem như thế thì ta thấy rằng muốn hạn-chế hay muốn tiêu hủy hiện-thân của người khác, thì phải phá được hai cái vòng vật-giới và nhân-giới để rồi phá cái vòng trong cùng, vì rằng con người thường dùng hai cái vòng kia làm bình phong để hộ thân, vì lý-do rằng nếu hết hiện thân ở thân-xác mình thì hết sống.

Bước đầu của việc hạn chế hiện-thân của người khác là đánh vào phạm vi quyền tư-hữu của họ.

Người ta có thể làm chuyện đó một cách kín đáo như kiểu những anh trộm cắp lặt vặt, rồi đến khi bị bắt thì kêu rằng: đói ăn vụng, túng làm liều. Động đến của người ta nhưng không an tâm vì biết mình yếu hơn. Khi có sức mạnh thì tổ-chức đi ăn cướp, dùng võ lực đòi người khác đưa của họ cho mình dùng. Đây là chuyện cướp ở thôn quê ta, chuyện binh lính cậy có súng ống đòi dân nộp tiền, bất chấp là dân nước nhà hay dân nước người. Trong các cuộc chiến-tranh có thể nói là không mấy khi có lính biết kính trọng của người khác. Khi lính ROMA chiếm đóng xứ nào thì tuyên bố rằng đất đai xứ ấy là trong quyền sở hữu của dân ROMA, và biến công-dân xứ ấy thành tá điền cho dân ROMA. Gần đây các cường-

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

quốc tư-bản đi xâm-lược thuộc địa cũng dụng võ như thế. Anh, Pháp chiếm gần hết thế giới, Nhật chiếm Cao-ly, Ý chiếm Ethiopie, Đức quốc-xã chiếm Tiệp-khắc, Nga chiếm các nước Lithuanie, Lettonie, Esthonie, một phần nước Phần-lan và một phần nước Ba-lan, Balan chiếm lại nước Đức, tất cả là để hạn-chế hiện-diện của dân khác và để bành trướng hiện-diện của dân mình.

Chính vì có mục đích là bành trướng hiện diện của mình mà người ta tìm cách chiếm đoạt của người khác, chứ không muốn phá hoại. Người ta chỉ áp dụng nguyên tắc « không ăn đạp đổ » khi biết rằng các của cải đó không thể lọt vào tay mình. Vì thế người ta cố ý phá phách để bên địch không có chỗ hưởng. Chiến thuật « vườn không nhà trống » cũng theo nguyên tắc ấy. Đôi khi trong hình luật, người ta đòi sung công tài-sản của người bị cáo, cũng là có ý hạn hẹp hiện diện của người ấy. Người bị tù bị đầy cũng không còn hiện thân trên của cải mình như trước. Như thế người ta bị yếu đi, cũng như lính bị tước khí giới.

Mất cái vòng chỉ vật-giới, nghĩa là mất tài-sản, hiện-diện của con người sẽ bị tổn thương rất nhiều. Khi đại điền chủ bị tước hết ruộng đất, không còn miếng cơm mà ăn thì lúc đó hiện-diện họ trên vũ-trụ đang bị nguy. Khi không còn các đồ dùng mọi ngày, khi mất cả bộ áo đẹp của mình để bận một bộ đồ vải thô dòng dọc như con ngựa dòng dọc (zèbre), coi rất khôi hài, lúc đó người đi tù mới cảm xúc một cách sâu xa rằng:

Hơn nhau tấm áo manh quần
Chứ kể bóc trần ai đã hơn ai.

Phá xong hay không xong cái vòng ngoài cùng của hiện thân người khác, chúng ta vẫn có thể phá vào vòng trong. Nghĩa là chúng ta cùng trong một lúc động đến tài sản, động đến người thân-thuộc và động đến thân xác người khác.

Nếu tài sản của ta là một phần hiện thân của ta, thì những người thân thuộc của ta cũng tựa tựa như chính ta vậy. Có thi-sĩ gọi bạn là một nửa người của mình. Người khác cũng gọi vợ là một nửa người của mình như thế. Cha mẹ, Anh em, họ hàng của ta cũng kể là như mình ta: « Anh em như thể chân tay ». Thời xưa những người giàu thường có đầy tớ

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

chân tay: gọi là « chân tay » vì những người hầu hạ ấy cũng là như thân thể của mình. Càng nhiều họ hàng, bạn bè, càng nhiều đầy tớ, thì hiện thân của mình trong nhân-giới càng rộng.

Nhưng trái lại động đến những người ấy cũng gần như động đến ta vậy. Có lẽ vì thế mà khi chửi bới nhau, người Việt thường đưa cha mẹ hay tổ-tiên nhau ra mà chửi. Trong sáng-thế-kỷ (Genèse) là cuốn thứ nhất của kinh thánh đạo Do-thái và Đạo Thiên-Chúa, cũng có kể ở cuối đoạn thứ 9 rằng thay vì mắng con mình là Cham thì Ông Noê đã nguyền rủa Canaan là con của Cham. Không những hình luật cũ ở Việt-Nam mà cả hình luật của nhiều dân-tộc khác cũng có một khoản, không những xử-tử tội nhân mà còn xử-tử cả họ hàng và ba đời con cháu. Giữa các chi tộc dã man cũng thế: động đến một người tức là động đến cả chi tộc, và cả chi tộc có bổn-phận phải báo thù; và khi báo thù thì nếu không giết được kẻ địch, thì người ta giết bất cứ ai ở trong một chi tộc với kẻ địch.

Dần dần ý-thức đạo-hạnh (morale) tiến-bộ và người ta đi đến chỗ xác-định trách-nhiệm cá-nhân, nghĩa là ai làm thì người ấy chịu, chứ không còn giữ cái thói « quýt làm cam chịu ».

Tuy nhiên trong những cuộc chiến tranh mới rồi người ta lại trở về cái tập-tục dã man đã nói trên. Thí dụ không bắt được chính tội nhân thì người ta bắt người cùng nước, hay cha mẹ vợ con của tội nhân đem ra tra tấn. Cả những nước Cộng-Sản coi gia đình là không quan hệ cũng làm như thế. Đó cũng tựa như trẻ con đi bắt chim non bỏ vào lồng chỉ có lối vào mà không có lối ra, rồi đem treo lên cây: chim non đói ăn thì kêu, và chim mẹ chui vào lồng để đem mồi cho con thì bị bắt. Người ta biết rằng động đến người thân của ai cũng như là động đến người ấy. Có lẽ vì thế mà những chiến-sĩ cách-mạng thường không muốn lập gia-đình, mà chỉ có vợ chồng một đêm hay với bạn bè nhất thời, người ta có thể bất xét; nhưng nếu đã nặng tình gia đình, người ta không thể bỏ liều đấy mà đi tranh-đấu được. Có lẽ cũng vì thế mà người ta đòi thanh niên vào tuổi chưa lập gia đình phải đi lính. Không có của thì không bao giờ sợ mất của. Không nặng tình tha thiết với ai, thì cũng không bao giờ bị đau xót khi người ấy mắc nạn. Những người dám liều tranh đấu là những người vô-sản, vô-gia-đình và không có ai thân thuộc. Hiện thân của mình trong vũ-trụ càng nghèo nàn thì mình càng không dễ bị tấn công vậy.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

— Bước thứ ba là tấn-công vào trung-tâm của hiện thân người khác, nghĩa là tấn công vào thân-xác người ấy. Thân-xác là cái rất quan trọng để có thể hiện thân trong vũ-trụ: «người còn thì của hãy còn». Vì thế người ta đem tất cả tài sản để đổi lấy tự do cho thân xác. Cũng vì thế mà khi muốn ăn tiền của một đại-phú-gia thì những tay côn-đồ bắt cóc chính nhà giầu ấy hay bắt cóc thân quyến và nói có tiền sẽ được thả ra.

Thân xác là trung tâm và là chỗ phát nguồn của hiện thân của ta trong vũ trụ. Vì thế cả những gì ngăn-trở thân xác ta không cho vận chuyển hay làm cho thân xác ta què cụt, tất cả là những phương pháp hạn chế hiện thân ta.

Thân xác chúng ta muốn đi lại tự-do và cử-động tự-do để đưa hiện thân ta đi khắp nơi, và làm cho thế-giới của ta ra rộng. Nhưng người ta có thể bắt giam, làm cho thế giới của ta bị hạn hẹp vào bốn bức tường. Hơn nữa người ta có thể trói tay và cùm chân làm cho ta không còn cử động được nữa. Người ta có thể đánh đập vào thân xác ta: các mãnh-lực lý-hóa-học đều có thể làm cho các cơ-thể bên ngoài cũng như bên trong không vận chuyển điều hòa được nữa. Và mỗi khi cơ thể vận chuyển lệch lạc thì ta cảm thấy khó chịu. Nói tóm lại, bất cứ một cơ thể nào trong người ta đều có thể là chỗ cho người khác tấn công. Có những người chuyên môn đã thâu lượm được rất nhiều kiến thức do kinh-nghiệm lâu năm trong nghề tra-tấn: có lẽ họ hiểu thân xác con người hơn là y-sĩ hay là nhà tâm-lý-học, họ biết những cơ thể nào trong người cảm thấy những thứ đau nào, họ biết phải dùng những dụng-cụ nào để đem lại cho người bị tấn những thứ đau nào, và trong khi hành nghề họ biết chêm pha y như một tay đồ tể sành nghề biết pha phôi cho thành những miếng ăn ngon miệng. Những người chuyên môn như thế đã có từ những thời rất xưa, từ những người xứ Assyrie biết lột da sống tù nhân, những người Ba-Tư đã bày ra khổ hình thập giá, cho đến tất cả các thứ tra tấn rất khoa học ở trong các trại tập trung và trong các nhà tù của các chế độ độc tài và đế quốc. Tồi tân hơn nữa là phương pháp gột óc do chế độ độc tài bày ra, không những nó nhằm lệch lạc thân xác mà còn nhằm phá cả bộ máy tâm lý người ta đi nữa. Kết cục thì tất cả các phương pháp trên đây nhằm phá hủy trung tâm hiện thân của người, nghĩa là đưa đến cái chết, nhưng chúng ta nên chú ý rằng các phương pháp ấy không nhằm giết ngay một sinh mạng, nhưng là nhằm kéo dài cái thời gian đau khổ của người bị tra tấn.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Đến đây thì ta phải nhận xét rằng: nếu người ta không bao giờ có thể yêu con vật hơn con người, thì cũng không bao giờ người ta ở tàn nhẫn với con vật hơn với người đồng loại. Và đây là một sự kiện chúng ta phải tìm hiểu.

b) Làm thế nào để hạn chế hiện thân của người khác ?

Chúng ta vừa xem tất cả hệ thống hiện thân của con người trong vũ-trụ, đều có thể là bia cho địch nhân tấn công. Nhưng nếu tất cả những gì mang hiện thân ta đều có thể bị tấn công thì trái lại cũng tất cả những cái đó lại có thể là dụng cụ để ta tấn công.

Đặc biệt hơn cả thân xác. Chân tay chúng ta có thể điều khiển bao nhiêu khí giới, bao nhiêu dụng cụ, để phá hoại tài sản và thân xác của đối phương. Và cho dù không có khí giới thì thân xác ta cũng có thể trở nên nguy hiểm, vì thực ra dụng cụ hay khí giới chỉ là cánh tay ta ra xa để đánh. Có một khoa học dạy cách dùng thân xác để tấn công: đó là môn dạy quyền thuật. Đó là môn đối chiếu với khoa học của người tra tù: một đàng dạy dùng thân xác mình, một đàng cho biết chỗ nào trong xác của đối phương cảm thấy đau hơn cả.

Khoa học của người tra tù đã đưa đến những dụng-cụ tra tấn, như ta thường thấy trong các bảo tàng viện ở trong các lâu đài cũ ở Âu-châu. Nhưng khoa-học của các nhà Bác-học mới cũng đã góp một phần lớn vào khoa học người tra tù: họ đã chế ra các thứ bom nguyên-tử, bom khinh khí, bom vi-trùng làm cho cơ thể con người hư nát một cách trông thấy. Cả phương pháp gột óc cũng do khoa học tâm lý mà ra.

Rất có thể là người ta ghê tay không đang tâm hành hạ người đồng loại, mà trừ những cái tát hay mấy ngọn roi mây không làm cho cơ thể hư hại mấy tí, nhưng lại làm cho thằng bé hư in sâu vào trí óc những lời cha dạy, những lời thầy răn, thì chỉ có những người có bộ máy tâm-lý mắc bệnh, mới dám trực tiếp tàn nhẫn người khác, một cách thản nhiên, bằng chân tay họ bằng những dụng cụ không đánh xa. Thường thường thì tiếng người bị tra tấn gào thét một cách man rợ như con thú, làm cho người khác ghê mình. Có lẽ vì thế mà người ta tìm cách tấn công người khác một cách gián-tiếp. Khi đưa tù nhân đi đày ở Sibéria thì các nhà cầm quyền Nga không còn nghe thấy tiếng họ kêu la nữa, tuy họ bị lạnh buốt

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

đến xương. Vua chúa của ta thời xưa cũng hay phạt đầy tù nhân lên miền rừng núi để cho nước độc và khí độc ngấm vào thân thể họ. Đó là dùng thời tiết để tấn công thân xác địch thân, cũng như đôi khi bác cai tù bắt tù giam nắng hay đứng ngoài sân trong một đêm mưa. Người ta lại còn hay dùng loài vật để hành hạ người khác: các Vua Việt-Nam cũng biết dùng voi để dày chết tù nhân, hay cũng biết đưa tù nhân cho hùm beo ăn thịt. Trong khi đế quốc Roma cực thịnh thì dân chúng hay đi xem sư tử ăn thịt tội nhân ở công trường y như đi xem một vở kịch. Có khi người ta còn đem người cho ong và kiến đốt.

Một cách gián tiếp nữa là dùng đầy tớ chân tay. Chúng ta đọc trong lịch sử rằng Hoàng đế Nero, vua Kiệt, vua Trụ, Staline, Hitler đã giết hại rất nhiều người. Nhưng chúng ta không chắc là những người ấy đã thân hành ra tay giết người. Thực ra thì những người ấy có rất nhiều đầy tớ tuân lệnh của họ. Một điều làm cho phải ngạc nhiên là những đầy tớ ấy, chỉ vì có một khẩu súng, một cái roi, hay là một bộ áo lính, mà thường ra oai với nạn nhân của họ. Họ làm như thế hễ mình đánh được ai thì mình hơn người ấy, mà không ngờ rằng địa vị của họ chỉ là một địa vị tay chân trong một cơ thể và thường thường là cơ thể không lành mạnh, mà vì thế họ phải làm những công tác không đẹp đẽ mà cơ thể ấy giao cho họ.

Trong những truyện trả thù, hay truyện thù-oán giữa các chi-tộc dã man, thì người ta cũng đưa người nhà, đưa bạn bè hay đưa người cùng chi tộc đi báo thù giúp. Người nhà càng đông, bạn bè càng nhiều, chi tộc càng lớn thì vây cánh của mình càng mạnh. Cái tục lấy vợ bên ngoài chi-tộc của mình (exogamie) một phần cũng là để dùng sợi giây thông gia mà buộc thêm nhiều người vào vây cánh của mình.

Cho đến đây thì đã rõ ràng bất cứ cái gì mang hiện thân của con người đều vừa là lợi khí trong sự cạnh tranh sinh tồn, vừa là chỗ cho khí giới của địch-nhân đập vào.

Một phương pháp tấn công vào đời sống người khác một cách rất tân thời, rất văn minh, mà lại không bẩn tay như khi đao phủ ở Assyrie lột da sống người tù, hay là như khi dân nghèo bóp má nhau để cướp miếng cơm người ta sắp nuốt đi, trong một vụ đói ở Bắc Việt dưới thời Pháp thuộc, đó là lợi dụng pháp luật để ra những đạo luật ích kỷ.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Ai cũng biết rằng trong những nước văn minh, người ta đã đi đến chỗ tiễu trừ được bạo động ở nơi tư-nhân. Tư nhân không có quyền bạo động, hành hung của tư nhân là một tác động phải khiển trách. Nếu tư nhân có điều xích mích thì không được dụng võ, nhưng phải đem nhau ra tòa, nhờ những người cầm cân nảy mực, phân xử giúp: có bỏ võ mà dùng văn như thế mới là bỏ dã man mà đi tới văn minh. Nếu bạo động trong tay tư nhân là bất hợp pháp, thì trong tay nhà nước nó lại được công nhận là hợp pháp. Vì thế chúng ta không công phẫn khi cảnh binh dùng võ lực để uy hiếp côn đồ, vì chúng ta biết rằng bạo động hợp pháp là ở trong bản quyền của nhà nước. Khi nhà nước ban bố các sắc lệnh, thì dù các sắc lệnh ấy không hợp với nguyện vọng riêng của ta, ta cũng cúi đầu vâng, vì biết rằng như thế là hợp với công ích. Chỉ những hạng người ích kỷ, coi tư lợi trọng hơn công-ích mới tìm cách gian lận với luật nhà nước.

Nhưng đó là trường hợp lý tưởng, trong một nước dân chủ thiết thực. Thường thường thì thực tế nhà nước không được đẹp đẽ như thế: mỗi đảng phái, mỗi giai cấp trong xã hội đều chỉ nhìn tư lợi của mình. Họ có thể hứa hẹn rất nhiều khi họ ra ứng cử. Nhưng đến khi họ nắm được bộ máy nhà nước trong tay, thì những đạo luật hại nước hại dân nhưng ích cho giai cấp hay đảng phái của họ, đều được tô một màu hợp pháp của nhà nước. Lúc đó dân ngu thì chỉ biết cúi đầu vâng, và cho rằng mình có lòng ái-quốc thật, vì mình đã chịu hy sinh tư lợi. Đối với những ai phản đối thì bộ máy nhà nước sẽ thản nhiên dùng bạo động hợp pháp để trị. Và thường thì những người đứng lên phản đối ấy chỉ là tư nhân không có võ lực nên họ chỉ có thể phản đối trên mặt báo. Vì thế nhà nước sẽ tìm cách bịt miệng họ bằng cách đóng cửa nhà báo, bằng cách « tổ chức » những cuộc ám sát, hay là đương nhiên đưa vũ lực nhà nước đến bắt các nhà báo ấy, lấy lẽ rằng họ khinh chính phủ, rằng họ phản quốc. Theo như thế thì ta hiểu: nếu những người ích kỷ vẫn tìm cách gian lận với nhà nước, thì trái lại không phải hễ ai phản đối các đạo luật nhà nước đều là ích kỷ cả. Các chính phủ độc tài thường không chịu cho ai phản đối: họ dùng bộ máy nhà nước để tuyên truyền rằng những người phản đối như thế, chỉ là ích kỷ, chỉ là phản quốc. Chỉ những nước dân chủ mới cho những đảng phái đối lập một địa vị hợp pháp.

Một chữ ký của hoàng đế Nero có thể làm rơi đầu hàng nghìn tín đồ đạo Thiên Chúa. Một lệnh của vua Hérode đã giết hại trẻ miền Bethlehem.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Một đạo luật của Hitler đã làm cho hàng triệu người Do-Thái bị hành hạ trong các trại tập trung và sau cùng bị sát hại. Một sắc lệnh của Staline có thể làm cho hàng triệu gia đình phải đi đày, chồng nam vợ bắc, mà không còn ngày trông thấy nhau nữa.

Ngoài ra còn nhiều thứ sắc lệnh, tuy không đưa người ta đến cái chết một cách vũ phu như thế, nhưng cũng đủ để làm cho đời sống ra khó khăn. Ở Âu-châu thời trung cổ người ta ra lệnh cấm kiều dân Do Thái làm các thứ nghề người ta cho là lương thiện, chỉ trừ có nghề đi buôn và nghề cho vay lấy lãi, rồi mỗi lúc xã hội đảo-điên, người ta ùa vào tàn sát người Do-Thái, lấy lẽ rằng họ làm nghề bất lương. Nhà nước quốc xã bên Đức cũng đã ra lệnh tẩy chay các cửa hàng người Do-Thái: như thế là dù chưa bị sát hại thì người Do-Thái cũng đã khó sống lắm rồi. Ở nhiều nước Cộng Sản sau khi đã quốc hữu hóa ruộng đất, người ta không đập đánh, không giết lát địa chủ, người ta chỉ ra lệnh không liên lạc và không tiếp-tế gì cho địa chủ, như thế cũng đủ để sau đấy ít lâu người ta thấy địa chủ chết đói ở trong xó nhà.

Ở những nước văn minh người ta ít đổ máu, nhưng thường tấn công nhau trên lập trường pháp luật, nhất là về các luật kinh tế. Trước đây hơn một thế kỷ ở trong đế quốc tư bản Anh có ba hạng người kình địch nhau: tư bản, vô sản và đại điền chủ. Muốn tấn công đại-điền-chủ thì tư-bản Anh đề nghị nhà nước ra một đạo luật miễn thuế quan cho các thứ lúa ngoại-quốc nhập cảng vào Anh. Lúa ngoại-quốc tràn lên thị trường Anh làm hạ giá lúa xuống, và làm cho điền chủ Anh thiệt một số tiền lớn. Đồng thời, vì giá lúa đã hạ, tư-bản Anh lại có thể rút bớt tiền công cho thợ, vì tiền công thường tính theo giá sinh hoạt. Thấy vậy đại-điền-chủ liền hợp với thợ thuyền đòi ra luật không được bắt thợ làm việc hơn 10 giờ một ngày. Luật đó, thợ thuyền đã đòi từ 30 năm mà không được, nhưng ngay sau khi ra luật miễn thuế quan thì luật làm việc 10 giờ cũng được tuyên bố.

Tư-bản cạnh tranh nhau cũng làm cho dân vô-sản đói rét vì thất nghiệp. Cũng trước đây hơn một thế kỷ tư bản Anh dùng máy dệt ra vải và đem vải sang bán ngay ở Ấn-độ là tổ dệt vải. Hàng của Ấn-độ đắt hơn hàng Anh, vì người Ấn-độ không có máy móc như người Anh: Kết cục là thợ dệt Ấn độ bị thất-nghiệp phải tản tác đi ăn xin. Cả khi tư bản liên kết với nhau thì cũng có thể có những kết quả tai hại cho thợ thuyền như thế. Ở Tây-

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Đức, giáo sư Ludwig Erhard, Bộ trưởng Bộ Kinh-tế vẫn chưa giải quyết xong vấn đề nhiên liệu: dầu tây cạnh tranh với than đá, 13 triệu tấn than đá vẫn nằm ở miền Ruhr mà không có người mua; có thể bán cho Grotewohl ở Đông-Đức, vì Đông-Đức thiếu than đá, nhưng lại không muốn bán nhiều, vì sợ như thế sẽ tăng cường mực sản xuất của Cộng-sản Đông-đức, một giải pháp đơn sơ hơn cả là thải đi vài vạn thợ mỏ, nhưng thợ mỏ đã họp nhau từng vạn biểu tình ở Bochum và ở Bonn để phản đối; Đức liền quay sang Bỉ: than Đức rẻ hơn than Bỉ và hơn nữa theo như quy chế của thị trường chung, Bỉ phải mua than của Đức; kết quả là tư bản Bỉ phải thải đi vài nghìn thợ miền Borinage. Chúng ta không cần thêm nhiều thí dụ cũng đủ thấy rằng người ta có thể đưa nhau đến chỗ đói khổ mà không phải cần khí giới cho bẩn tay.

Kỳ cục hơn nữa là ngay trong lúc giúp đỡ nhau người ta cũng có thể mạt sát nhau được. Chúng ta biết rằng các nước hậu tiến cần được giúp đỡ để kỹ-nghệ hóa. Đàng khác có nhiều nước tư bản lại sẵn sàng tiêu thụ có thể đem cho không, hay là đem bán rẻ tiền. Nếu không tính mà vồ vào thì rất có thể là sẽ làm cho kinh tế nước hậu tiến bị kiệt quệ.

Đấy là về kinh tế. Về văn hóa ta cũng có thể tìm ra những sự kiện tương tự. Đời sống ông Boris Pasternak sẽ bị khó dễ, nếu chính phủ Nga phản đối sách ông viết, và khai trừ ông ra bên ngoài làng văn.

Người ta còn một lối để trị đối-phương một cách rất hiệu nghiệm, đó là lợi dụng chính quyền.

Khi nắm được chính quyền, người ta có thể tuyên bố: tất cả những gì đối-phương có đều là bất-hợp-pháp, đều là vô giá trị. Và trong một nước văn minh, biết kính trọng pháp-luật, chúng ta thường mắc vào cái lầm mà cho rằng khi chính quyền đã cho cái gì là bất-hợp-pháp thì bó buộc nó phải là xấu, cho cái gì là vô giá trị thì bó buộc nó vô giá trị thật. Vì thế lối lạm dụng chính quyền này rất là xảo quyệt.

Chúng ta thường thấy mỗi khi một nhóm người nắm được chính quyền thì họ tuyên bố phải thay giấy căn cước và giấy thông hành, lấy lẽ rằng các giấy má cũ đều hết giá trị. Thí dụ có những người Việt-Nam, sang Âu-Châu du học chưa đầy 10 năm, đã lần lượt giữ trong tay đến 4 cái thẻ thông hành. Đó là triệu chứng chính quyền ở nhà đã thay đổi nhiều

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

lần. Người ta bắt đổi giấy má như thế là để kiểm soát những người đáng nghi ngờ, những người có thể thành đối phương trong chính trị. Nhưng có phải hễ tuyên bố giấy thông hành cũ hết giá trị thì những người chưa có giấy mới, đang lương thiện bỗng biến thành bất-lương đâu ? Nhưng khi ta thấy những ông cảnh-sát hạch-sách những người chưa có căn cước mới thì ta thấy rằng cái lầm ta vừa nói trên, không phải là một trường hợp chỉ có trong lý-thuyết.

Thú-vị hơn cả là truyện nhìn nhận bằng cấp. Chúng ta biết rằng nước Y-pha-nho không nhận bằng lái xe của nước Đức. Nhưng có phải vì thế mà tài xế Đức, lái xe từ Đức, dọc qua Pháp, đến biên giới Y-pha-nho thì bỗng dưng không biết lái xe nữa đâu? Liên-hiệp Nam-Phi không nhận bằng-cấp về y-khoa của Đức. Nhưng có phải vì thế mà y-sĩ Đức sang tới Nam-phi là không còn biết bốc thuốc nữa đâu? Sinh-viên ngoại-quốc học ở Âu-Châu, thi không được bằng cấp pháp-luật công nhận. Nhưng có phải vì lẽ pháp-luật không công nhận mà những người đã học y như sinh viên Âu-châu phải là những người bất lực đâu? Hơn nữa, có một mảnh bằng được pháp-luật công nhận, chưa chắc đã có khả năng hơn người đã có mảnh bằng không được công nhận. Pháp-luật công nhận bằng-cấp nghĩa là thế nào? Nghĩa là pháp-luật cho người ta hành nghề theo bằng-cấp người ta có. Ngoài ra chính phủ không có sở trường để phát bằng cấp, vì là ở trong tay những cơ-quan học-chính, trong tay các vị giáo-sư. Vì thế chính-phủ có thể cho người bất tài được hành nghề, vì họ là đảng viên nọ kia; có thể không cho người có bằng cấp làm việc, vì họ là ngoại quốc, hay vì họ không vào một phe với mình. Muốn được pháp-luật Bỉ nhìn nhận bằng-cấp mình đã lãnh được trong một Đại-Học Bỉ, thì sinh viên ngoại quốc không cần phải học thêm hay thi thêm món nào cả, nhưng chỉ cần cưới vợ người Bỉ, nghĩa là đi vào một phe với người Bỉ, thế thôi. Sinh viên Nhật đi du học bao nhiêu nước Âu-châu. Họ không được pháp-luật Âu-châu nhìn nhận bằng của họ. Nhưng nào họ cần chi: khi về nước họ, họ sẽ hành nghề theo khả năng của họ. Nếu ở Việt-nam có một nhóm người muốn lợi dụng chính quyền hay quyền hạn của công-đoàn, để không nhìn nhận bằng cấp của những người đã không học cùng một nước với họ, thì chúng ta phải hiểu rằng: đó là một mánh khóe để giữ chỗ làm việc, chứ ngoài ra không có lý do nào đứng đắn cả. Đó là một trường hợp thường thức trong cạnh-tranh sinh-tồn, với những phương pháp không đứng-đắn.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Trong những thí dụ ta vừa xem thì người ta có nhiều cách tấn công nhau, người dã man thì tấn công trực tiếp: còn người văn minh thì ghê mình không dám trực-tiếp dụng võ, nhưng họ đã có những phương pháp mới hợp-pháp hơn, nhưng không kém phần nham hiểm, vì nó có hiệu quả hơn.

Đến đây thì chúng ta nhận xét được rằng người ta có cạnh tranh nhau trên hết mọi bình diện. Tiêu trừ được bạo động trực tiếp ở nơi tư nhân để tập trung bạo-động hợp pháp vào trong tay nhà nước rồi thì người ta lại quay về bạo-động hợp-pháp, để lợi dụng bắt nó phụng-sự tư-lợi của mình. Và ngay trong các nước văn-minh, thỉnh-thoảng người ta lại trở về tinh-thần thượng-võ của tổ-tiên trong thời dã-man. Kinh-nghiệm của mấy cuộc Đại-chiến vừa qua càng làm cho chúng ta thấy rõ rằng không bao giờ người ta hành hạ con vật một cách tàn nhẫn hơn con người. Hiện nay có những hội bảo-vệ loài vật cấm không cho hành-hạ loài vật, và nhiều khi phản đối các nhà bác-học làm thí-nghiệm trên con vật còn sống. Nhưng cái quang-cảnh người đè-nén người vẫn còn sờ sờ trước mắt ta, và hội bảo-vệ nhân-quyền hình như cũng chưa được đi xa là bao nhiêu.

Vậy hiện tượng cạnh-tranh và bạo-động trong xã-hội loài người không phải là truyện bịa đặt, nhưng là một hiện-tượng có thực mà chúng ta cần phải tìm hiểu.

2. Ý-nghĩa hiện-tượng cạnh-tranh trong nhân-giới.

Georg wilhelm Friedrich Hégel và Karl Marx là hai triết-gia Đức đã để ý tìm hiểu hiện-tượng cạnh-tranh trong nhân-giới. Trong tác phẩm có danh tiếng, là cuốn « Luận về hiện-tượng tinh-thần » (Phänomenologie des Geistes), khi bàn về Tự-ý-thức (Selbstbewusstsein) trong đoạn thứ 4, Hégel có viết mấy trang về biện chứng « ông chủ và thằng ở » (nộ-lệ). Trong đó Hégel có nói về cuộc sung-đột giữa người và người. Đành rằng mấy trang ấy chỉ là một phần nhỏ trong cái lâu-đài đồ-sộ của tư-tưởng biện chứng từ ý-thức cho tới kiến-thức tuyệt-đối, và đành rằng ta không thể coi mấy trang ấy là phần chính của cuốn sách, nhưng không phải vì thế mà nó kém phần quan hệ. Vì rằng trong biện-chứng « ông chủ và thằng ở» Hégel đã đưa vào đó hai yếu tố căn-bản của nhân-sinh: liên-lạc giữa người với người, kết-tinh trong sự cạnh-tranh và liên-lạc giữa người với thiên-

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

nhiên, kết-tinh trong sự cần-lao. Hai yếu-tố chính-trị (liên-lạc giữa người với người) và kinh-tế (liên-lạc giữa người với thiên-nhiên), Hégel và Marx cho là tất cả các liên-lạc của đời người.

Giáo-sư Paul Ricoeur (1) đã phân-tích liên lạc giữa người và người.

Quan-điểm hình-thức (formel) bao giờ cũng có, chứ không tùy-thuộc vào điều-kiện lịch-sử nào (transhistorique) hay vào tâm tình nào cả (transaffectif), đó là nhìn nhận tính-cách « là khác » (altérité, tính-cách khác-biệt) của người khác, và thái độ hình thức từ đó mà ra là thái-độ kính-trọng (respect), chứ chưa phải là yêu mà cũng chưa phải là ghét. Người ta để ý đặc-biệt đến quan điểm hình-thức của liên-lạc giữa người với người, đó là Immanuel Kant. Còn quan điểm chất-thể (matériel) thì chia làm hai cạnh tiêu-cực và tích-cực. Cạnh tiêu-cực có tính-cách giới-hạn : nó cho thấy người khác là như giới-hạn của cái « tôi », làm cho người ta đối lập nhau. Thái độ tiêu-cực trong liên-lạc với người khác, tức là cạnh tranh. Nó có tính cách sinh ra lịch sử. Những triết gia đã để ý đến quan điểm tiêu cực này là Hégel và Marx. Cạnh tích-cực có tính-cách thân tình : nó đưa người ta lại với nhau đến chỗ kết hợp với nhau. Thái độ tích cực trong liên lạc giữa người và người, đó là thiện cảm. Thiện cảm là thái độ tích cực dẫn người ta đi theo chiều sâu, đi vào nội tâm nhau và đưa đến chỗ ấm cúng của tình thương. Để ý đến quan điểm này là Edmund Husserl và nhất là Max Scheler.

Xem như thế thì ta thấy rằng nếu Hégel và Marx chỉ hạn hẹp liên lạc giữa người và người vào thái độ tiêu cực của cạnh tranh thì tức là chưa kể ra được hết mọi khía cạnh của vấn-đề nhân-sinh. Nhưng dù sao chúng ta cũng phải nhận rằng: nếu bàn về vấn đề triết lý nhân vị và về vấn đề triết lý cần lao mà không nói đến Hégel và Marx, thì tức là mắc một khuyết điểm không dung thứ được.

Chúng ta vừa nói ở trên rằng biện chứng « ông chủ và thằng ở » của Hégel bao trùm được cần lao và cạnh tranh. Hai yếu tố cùng ở trong một

(1) P. Ricoeur : Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde persone trong : Revue de métaphisique et de morale, octobre — décembre 1954, tr. 380 — 390.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

biện chứng, và có liên lạc với nhau. Marx cũng nhận như Hégel rằng yếu tố kinh tế có liên lạc với yếu tố chính trị. Nhưng liên lạc ấy đi theo hướng nào, đó là điểm hai thày trò, Hégel và Marx, bất đồng ý kiến.

Chúng ta thử tóm tắt tư tưởng của Hégel trong biện chứng « ông chủ và thằng ở » (Herr und Knecht), vì nó là đầu câu truyện bất đồng ý kiến. Sau đó chúng tá sẽ xem quan-điểm nào có phần đúng lý hơn: quan điểm kinh tế hay quan điểm chính trị. Tới được chỗ đó tức là tìm ra ý nghĩa cuộc cạnh-tranh trong nhân giới, đồng thời ta hiểu được cạnh-tranh trong vật giới và cạnh tranh trong nhân giới liên lạc với nhau như thế nào.

a) Đại khái biện chứng « ông chủ và thằng ở » của Hegel.

Theo Hegel thì cái « biết » ở cảm xúc mà ra là ý thức dưới hình thức thô sơ nhất ; nó không thể đưa người ta đến chỗ tự ý thức (Selbstbewusstsein conscience de soi), vì lẽ rằng trong khi biết thì con người như bị chìm đắm vào đồ vật mình đang chiêm ngưỡng.

Nền tảng cho tự ý thức không phải là cái « biết », nhưng là cái « muốn » Nếu cái « biết » để đối vật mình chiêm ngưỡng y nguyên như cũ và giữ một thái độ thụ động, thì cái « muốn » lại nhằm phá hủy đối vật để tự thực-hiện. Nhưng nếu chỉ có thế, nghĩa là chỉ nhằm tiêu diệt các đồ vật tự nhiên có, thì cái « muốn » đó chỉ là cái « muốn » của con vật: như thế con vật vẫn chưa tự nâng mình lên bên trên đối vật của cái «muốn ».

Cái « muốn » của con người không phải là cái « muốn » của con vật chỉ nhằm những đồ vật tự nhiên có. Cái « muốn » phải nhằm một đối vật tự nhiên không có, mới là cái « muốn » của con người: đó là muốn cho người khác nhìn nhận mình.

Nếu hai người cùng chỉ biết muốn như con vật thì không thành vấn đề. Nếu một người muốn người kia nhìn nhận mình là người, mà người kia chỉ biết nhìn lại và chỉ biết muốn như con vật thì cũng không thành vấn đề, vì chẳng có ai nhìn nhận ai là người cả, nghĩa là chẳng có ai được coi là nhân vị cả. Người ta chỉ thành người một cách thiết thụ khi có những người khác cũng muốn được nhìn nhận như thế. Đến đây thì Hegel chủ trương rằng người ta không nhìn nhận nhau một cách trực tiếp ngay trong buổi đầu. Nói thế khác thái độ đầu tiên không phải là thiện cảm, nhưng là cạnh tranh. Trước khi viết cuốn « Luận về hiện tượng tinh-thần » thì

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Hegel đã có dịp bàn về ái tình, nhưng trong ái tình người ta nhìn nhận nhau một cách trực tiếp và một cách tự nhiên, như cái « muốn » của con vật, và vì thế Hegel cho rằng thiện cảm không đưa đến chỗ nhìn nhận nhau thiết thực.

Bước đầu của liên lạc giữa hai người là cạnh tranh. Vì sao thế ? Vì chưa có tương-giao: tôi muốn anh nhìn nhận tôi, mà anh lại không nhìn nhận, anh muốn tôi nhìn nhận anh, mà tôi cũng không chịu nhìn nhận. Vì thế tôi phải dụng võ để bắt anh nhìn nhận tôi, và anh cũng phải đưa sức ra ép tôi nhìn nhận anh. Thế tức là cạnh tranh chí tử giữa hai người.

Nếu cạnh tranh chí tử thì kết cục là một người sống, một người chết. Như thế thì không đi đến đâu cả: người chết đã không được nhìn nhận là người thì chớ, lại người sống cũng không còn ai nhìn nhận nữa.

Muốn có truyện nhìn nhận nhau là người, là nhân vị, thì cả hai địch-thủ phải sống cả. Hegel cho rằng khi đánh nhau gần chết thì một người vì sợ chết bèn xin hàng để được sống. Người ấy phải nhìn-nhận người kia là « ông chủ » , và biến thành « thằng ở » của « ông chủ ». Hai thái-độ, sợ chết và không sợ chết làm cho người ta khác biệt nhau thành những « thằng ở » và những « ông chủ ». Và « ông chủ » bắt « thằng ở » làm việc cho mình.

« Ông chủ » hơn « thằng ở » là vì biết liều mạng sống. Ông được « thằng ở » nhìn nhận, nhưng ông không nhìn nhận lại nó. Ông không làm việc khó nhọc để làm chủ thiên-nhiên, nhưng ông dùng sức làm việc của « thằng ở » để làm chủ thiên-nhiên. Cái phương diện nặng nhọc của liên lạc với thiên-nhiên (sự làm lụng) thì ông để phần « thằng ở », còn phương diện khoái lạc của liên lạc với thiên nhiên (sự hưởng thụ) thì ông dành lấy cho mình. Dùng « thằng ở » để làm chủ thiên nhiên và dùng hành động thượng võ để làm chủ « thằng ở » như thế nghĩa là đời sống « ông chủ » chỉ có hai lối: một là ham mê khoái-lạc, hai là đánh nhau chí tử. Kết quả thì: một là sự hưởng thụ khoái-lạc đưa « ông chủ » về chỗ « muốn » như con vật, vì ông chỉ biết tiêu diệt các đối phương ông không làm ra, như khi con vật tiêu thụ các đồ vật tự-nhiên có; hai là « ông chủ » tử trận trong một cuộc đánh chí tử. Thái độ của « ông chủ » chỉ đưa tới hai lối đó, chứ không sao làm cho ông sống một ý-thức, biết mình là gì và vui vì mình là thế. Nói thế khác, trong vấn đề làm người thì thái độ « ông chủ » là một con đường bế-tắc.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Trái lại, « thằng ở » thì buổi đầu kém « ông chủ », vì lý do rằng ông chủ đáng làm người vì tới được tự ý-thức. Biết liều mạng sống, biết coi thường cái chết, nghĩa là không bám chằng chằng vào đời sống như con vật, nghĩa là đã vượt lên trên đời sống để tới chỗ tự-ý-thức.

Nếu « ông chủ » nắm được tự-ý-thức, thì « thằng ở » chưa tới chỗ đó, nó sợ chết và bám chặt vào đời sống, nghĩa là nó chỉ biết có sống chứ chưa biết đến tự-ý-thức. Nắm được tự-ý-thức như « ông chủ » tức là nắm được chủ-thể (Subjectivité), nắm được đời sống như « thằng ở » tức là nắm được khách-thể (Objectivité); mà vì khách-thể và chủ-thể là hai mặt của sinh vật hiện hữu, nên ta thấy cả hai đàng, chưa có đàng nào nắm được toàn-diện của hiện-hữu (existence).

Xét bề ngoài thì « thằng ở » không có tự-ý-thức, y như con vật. Nhưng thực ra, ngay chính lúc nó thua mà đành lòng nhận làm « thằng ở », thì nó vẫn không chịu bỏ hẳn tự-ý-thức. Nó sợ chết mà bám vào đời sống, nhưng nó không bám vào cái xác của nó như một đồ vật, vì lúc đó nó cảm thấy rằng cái đời sống của xác nó không phải là một điều kiện ngoại-lai để nó là người, nhưng là chính cái thực-thể của nó. Thiếu cái đời sống thì không sao tới chỗ tự-ý-thức được. Trông thấy cái hư vô của cái chết ở trước mặt, đã làm cho « thằng ở » nhìn vấn đề nhân sinh một cách sâu xa: nó khám phá được rằng cái thực thể của tự-ý-thức thực ra là một thực-thể vật chất. Con người chỉ có thể được thực hiện một cách thiết-thực khi biết nhìn-nhận rằng mình có xác, rằng mình là vật chất, rồi từ đó dùng cần lao làm bàn đạp để vươn tới chỗ phổ-biến.

Chúng ta đã nói trên rằng: « ông chủ » bắt « thằng ở » làm việc cho mình. Phải, chính vì bị cưỡng bách phải làm việc mà « thằng ở» tập kiềm-hãm các bản năng của mình để hành động theo một tư-tưởng, và đây thực là một thái độ của con người thực. Trong khi cần lao theo một tư-tưởng như thế, nó bày ra được kỹ thuật và những khái-niệm trừu-tượng hợp-lý, như chúng ta xem qua trong phần « cạnh tranh trong vật giới ». Chúng ta nên nhận xét ngay rằng: đối với Hegel, cần-lao phải là cưỡng-bách mới có giá trị nhân-hóa. Như thế là hợp nguyên-tắc, vì nếu nhận rằng giữa người và người chỉ có cạnh tranh, thì không tài nào cắt nghĩa nổi rằng người ta có thể làm việc cho nhau vì thiện cảm chứ không phải chỉ vì cưỡng bách.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Trong khi cần lao « thằng ở » đã biết kiềm hãm bản năng, nó làm chủ được thiên-nhiên và thắng được cả bản nhiên của mình nữa. Và thế là nó tiến tới cái kết quả mà « ông chủ » đã dành được trong khi biết liều mạng. « Ông chủ » đã dành được tự do, được tự-ý-thức, nhưng rốt cục lại lùi xuống sống như con vật. Còn « thằng ở » thì đi dần dần đến tự-ý-thức một cách chắc chắn vì nó đi từ nền là tính cách vật chất của đời sống. Nó tới được tư-tưởng về tự do, nhưng trong thực-tế thì nó lại không tự do. Tư tưởng về tự do sẽ đưa nó lên đường giải-phóng. Mà lịch sử thì, theo Hegel, hướng theo tư-tưởng tự do. Nhưng trước khi đến chỗ tự do thiết-thực thì « thằng ở » đã bày ra nhiều ý thuyết (idéologie) để dàn hòa giữa cái lý-tưởng tự-do và cái sự kiện không tự do. Các ý-thuyết của « thằng ở » là các học thuyết ta thấy trong lịchn sử tư-tưởng.

Sau cùng thì ta nhận được rằng thái độ của « ông chủ » thì bất di bất dịch và đi đến chỗ bế tắc, và nếu không có cần lao thì không có lịch sử vậy.

B. — KINH TẾ HAY CHÍNH TRỊ ?

Đặt câu hỏi như thế, là vì vấn đề tư-tưởng Hegel và Marx không đơn sơ. Chúng ta không thể nói gọn một câu rằng Marx thì chủ trương kinh-tế, còn Hegel thì chủ trương chính trị. Có người đã không ngại viết rằng Marx định nghĩa con người là con vật kinh-tế (1). Chúng tôi không dám quả quyết như thế, vì chính Marx, nhất là trong cuốn « Để phê bình khoa-học kinh-tế » (Zur Kritik der Nationalökonomie, trong bộ M. E. G. A. I/III), đã cho khoa-học kinh-tế thời ấy là phản ảnh của chế độ tư bản vì khoa-học ấy chỉ nhìn con người như cái máy sản xuất và tiêu thụ, thí dụ: Khi người thợ không có việc làm thì khoa-học ấy không nhìn họ là người, nhưng phó mặc họ cho hình-luật, cho y-sĩ, cho Tôn giáo, cho các bản thống kê, cho chính trị và cho viên quan coi việc hành khách xem xét » (trang 45). Hay là: « Nhưng, khoa-học kinh-tế chỉ biết người thợ như là con vật để làm việc, như một con thú chỉ còn có những nhu cầu cần thiết nhất về thể xác » (trang 47). Ngần ấy thôi cũng đủ để ta do dự, vì không có lý gì vừa trách người khác coi con người như một vật kinh-tế, Marx lại mắc vào cái lỗi đáng khiển trách ấy. Nhưng đây không phải là chỗ chúng ta có ý bàn về quan-niệm của Marx về con người.

---

(1) Một tài liệu mà chúng tôi sẵn có trước mắt lê cuốn « Đường về nhân-vị » của Ông Dương-thành-Mậu, trang 27.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Marx cũng biết cái biện chứng « ông chủ và thằng ở » của Hégel, nghĩa là cũng biết rằng hai vấn đề chính trị và kinh tế có liên can với nhau.

Nếu Hégel chủ trương rằng: con người cạnh-tranh với nhau chí-tử chỉ là vì muốn được cái oai, cái danh giá, nghĩa là cạnh tranh không phải vì lý do kinh-tế, như trong cuốn « Luận về hiện tượng tinh thần », thì ta có thể nói rằng Hégel nghiêng về thuyết duy chính-trị. Lúc đó kể cũng hơi khó hiểu, vì trong đời sống hằng ngày, ta thấy người ta hằn thù đâm chém nhau vì tiền bạc, ta thấy nam nhi xung đột vì tranh nhau một mỹ nhân, chứ ta không thấy người ta đánh nhau chỉ để lấy oai. Nhưng dù sao cũng rất có thể có như thế, và có lẽ Hegel, triết-gia chính thức của nhà nước Phổ, đã tưởng đến tinh thần thượng-võ của các hiệp sĩ Phổ. Nhưng trong những văn kiện có trước cuốn sách kia, thì Hégel lại nói về nhiều tác động kinh-tế: ông cho rằng con người khác con vật ở chỗ biết tạo ra điều kiện sinh sống. Các đồ vật sản xuất thành ra như đồ phụ tùng của thân xác, đàng khác con người đã sản xuất trong xã hội nhỏ là gia đình hay là chi tộc. Vì thế trong lúc cạnh tranh chí tử, con người không phải chỉ là một cái tự ý thức phẳng-phất trong bình diện chủ thể không phổ biến, đang vươn ra tìm người khác nhìn nhận mình, để cho cái ý thức về mình được nhìn nhận một cách phổ biến trên hai bình diện chủ-thể và khách-thể. Trái lại trong lúc cạnh tranh ấy, con người đòi được nhìn nhận một cách toàn diện nghĩa là được nhìn nhận là người có tự-ý-thức, có thân xác, có của cải, có xã hội. Ở đây thì ta lại thấy rằng yếu tố tự-ý-thức một mình nó không phải là duyên do của cuộc cạnh tranh, nhưng yếu tố kinh-tế cũng đã trở nên quan hệ.

Marx biết cuốn « Luận về hiện tượng tinh-thần » nhưng không được đọc những văn kiện của Hegel viết ra trước cuốn đó. Theo một hướng với Hegel, Marx cũng nhấn mạnh vào điểm ý-thức: « ý-thức được các tác động sinh sống làm cho con người tách được ngay ra khỏi những tác động sinh sống của con vật » (M.E.G.A. I/III tr. 88). Nhưng vì không biết những văn kiện Hegel viết trước, nên Marx cho rằng trong cuốn « Luận về hiện tượng tinh thần » Hegel đã quá ư duy-tâm, chỉ để ý đến cái ý-thức mà không chịu xét đến yếu-tố kinh-tế Marx viết: « Người ta có thể cho rằng con người khác con vật vì có ý-thức, vì có tôn giáo, vì gì nữa tùy ý, nhưng con người chỉ bắt đầu tách mình ra khỏi loài vật, khi mình bắt đầu sản xuất ra các phương tiện sinh sống » (Ý thuyết bên Đức. Die deutsche Jdeologie, M.E.G.A I/V, tr. 10) vì thế người ta dễ lầm tưởng rằng chỉ có Marx là nhấn mạnh

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

vào quan điểm kinh-tế. Đã thế trong các tác phẩm của Marx, ta chỉ thấy kinh-tế chi phối lịch sử. Nhưng ta nên nhớ rằng Marx coi sử về trước chỉ là tiền sử. Vì sao thế? Vì con người chưa đối đãi với nhau cho xứng địa vị người, vì đồng tiền vẫn còn chi phối tất cả các liên lạc giữa người với người. Vậy thì dù cho Marx có chỉ dùng một lối cắt nghĩa lịch sử theo kinh tế, thì ta cũng phải hiểu rằng ông có ý nói về tiền sử, về sử trong thời nhân loại còn dã man, và nếu thời chúng ta có thể giải phóng liên lạc giữa người với người ra khỏi đồng tiền, thì Marx mới kể là chúng ta ra khỏi dã man để đi vào lịch sử thiết-thực. Nhưng chương lịch sử thiết thực ấy, Marx chưa viết.

Chúng ta dừng lại đây để nhận định rằng, theo như Hegel và Marx thì hai yếu tố chính trị (tự-ý-thức đòi được nhìn nhận) và kinh tế (sản xuất) có tham dự rất nhiều vào cuộc cạnh tranh giữa người với người. Nếu Hégel coi sự bóc lột về kinh-tế («ông chủ» bắt «thằng ở» làm cho việc mình) chỉ là một hình thức của sự đè nén chính trị, thì Marx lại vạch ra rằng chính phủ và nhà nước, không phải là bộ máy có hình thức hợp pháp, mà các giai cấp dùng để bóc lột nhau. Nhưng, như ta biết, đó là trong giai đoạn dã man của tiền sử, chứ không phải là trong lịch sử thiết thực.

C/ Tìm hiểu hiện tượng cạnh–tranh trong nhân–giới :

Trước khi tìm hiểu hiện-tượng cạnh-tranh, chúng ta cần phải nhắc lại rằng nó là một hiện-tượng phổ-biến. Chúng ta nên bỏ cái thành kiến rằng chỉ có người phương Tây, đam mê vật chất mà mù quáng trước cái tâm cái thiện, đi vào con đường dục vọng mà bỏ con đường đạo hạnh, nên mới đánh đấm nhau tàn nhẫn, còn người phương Đông mình thì tinh thần hơn, đạo hạnh hơn v.v... Tuy cái lối so sánh ấy thiếu nền tảng nhưng thỉnh thoảng lại có người cho nó là thần tình và cứ viết ra những bài chứng tỏ họ còn hiểu lờ mờ cả Tư-tưởng Tây phương cả tư-tưởng Đông phương. Chúng ta sẽ có dịp xem cái tinh thần trong mấy học thuyết Đông phương nó ở đâu mà ra. Nhưng đây chúng ta chỉ cần đọc lại sử Việt-Nam hay xem lại hình luật Việt-Nam, hay mở mắt trong tình thế cũng đủ biết rằng hiện tượng người đè nén người ở Việt-Nam cũng có. Nhưng có lẽ vì Việt-Nam không phải là chỗ sinh trưởng của những học thuyết Đông phương mà người Việt sinh ra cạnh-tranh? Không phải thế. Ở Tàu cũng có hiện-tượng ấy. Và mỗi khi người Tàu, đi từ cái Tâm cái Thiện, đã tu thân tề gia trị quốc rồi, thì họ đi bình thiên hạ để làm cho cái đức được sáng tỏ

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

(MINH MINH ĐỨC). Và ông cha ta đã từng nếm thử cái đức ấy nhiều lần trong những buổi tắm máu. Nhưng có lẽ tại người Tàu thực tiến hơn và không duy-linh như người Ấn-độ ? Cũng không đúng hẳn. Chúng ta không cần đọc nnhiều sử Ấn-độ cũng thấy rằng dù thánh Gandhi có chủ trương không bạo động thì Ấn-độ cũng bị chia làm hai phần, một phần giữ tên Ấn-độ một phần gọi là PAKISTAN. Vì sao thế ? Vì người ta không chịu được nhau và đã xung khắc nhau vì vấn đề tôn-giáo: Kết quả là đã đổ máu nhiều và hàng triệu người bị đuổi từ nước nọ sang nước kia. Chúng ta không nói đến Tiểu Á nhiều vì dân chúng còn đang sống dưới ách phong kiến mà có lẽ không bao giờ họ thoát được, nếu không dụng võ.

Vậy cạnh-tranh trong nhân giới là một hiện tượng phổ-biến. Nhưng hiện tượng ấy đưa nhân loại đi đâu? Đó là điểm chúng ta đang tìm hiểu.

Trong thời buổi sơ khai dã man thì người ta đã hợp thành đoàn thể sống chung như bây giờ. Vì thế có lẽ chúng ta không gặp được câu truyện hai người độc lập đánh nhau chí tử như trong biện chứng « ông chủ và thằng ở » của Hégel. Con người ngay từ thời dã man đã không phải là một cá nhân độc lập, vì đã có gia đình hay chi tộc, và mỗi gia đình hay chi tộc lại có một ít của cải. Nói thế khác con người không những chỉ hiện thân ở thân xác mình, mà còn hiện thân ở cả một đoàn người khác và ở một ít đồ vật nữa. Nhưng không phải vì thế mà trong gia đình không có yếu tố võ lực.

Anh em trong một gia đình, người trong một chi-tộc có thể bất bình, mà duyên do thường là kinh tế. Cuộc xung đột có thể trở nên chí tử; nhưng thường thì người ta giải quyết được vấn đề một cách ổn thỏa, vì rằng hai người đó không phải là hai cá nhân độc lập, nhưng là hai phần tử trong một cơ thể. Truyện xích mích kinh tế ấy được ông gia trưởng hay tộc trưởng là người nắm giữ quyền kinh tế và chính trị, xử cho ổn thỏa. Những truyện chửi bới khinh miệt nhau cũng do người đứng đầu gia đình hay chi tộc dàn xếp. Theo như cái mẫu ấy người ta đã lập thành các quốc gia có lối vận chuyển như một gia đình, người ta thường chọn các bô lão để xét xử việc xích mích trong dân và người ta cũng thường lấy cái ích lợi của đoàn thể, để hoặc tránh xích mích, hoặc để bênh vực cho cái bất bình đẳng đã gây ra cạnh tranh. Người ta nói « Anh em như thể chân tay ». Nếu chân tay hậm hực nhau thì cả cơ thể phải mỵ-nhược. Vậy anh em trong một gia đình không được cạnh tranh nhau và phải biết rằng mình tùy thuộc vào nhau. Có thể, có « chị ngã em nâng » thì gia đình hay chi tộc mới đứng được. Thế

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

là cái tinh thần gia đình nó đem lại ổn thỏa. Trong chi tộc hay trong một nước tổ chức theo kiểu gia đình cũng thế. Khi dân nghèo ở Roma bất bình vì bọn quí phái không những nắm hết guồng máy chính trị mà còn vơ hết cả tài sản vào túi mình, thì quý phái cử một viên quan ra thương thuyết. Ông này kể cho dân câu truyện các cơ-thể trong thân-xác bất bình với cái bụng, vì chúng phải làm lụng khó nhọc mà kết cục cái bụng chẳng làm gì cả lại được hưởng; chúng bèn đình-công; nhưng kết quả tai hại là cái bụng đói ăn cũng không sao nuôi thân-xác được, và các cơ thể lại bị mệt nhọc. Đại khái câu truyện là thế. Người ta dùng tinh-thần gia-đình hay tinh-thần quốc-gia để giải-quyết mâu-thuẫn gây ra cạnh-tranh và vì xã-hội một cơ-thể.

Giải-quyết như kiểu gia-đình ấy chưa đi đến pháp luật. Khi ông Gia-trưởng hay ông tộc-trưởng khuất đi thì các mâu-thuẫn cũ lại nhô ra. Trong các chế độ quân-chủ thời xưa cũng thế! cả nước là như một gia-đình, không những thế, cả nước chỉ là tài-sản của một gia-đình, của hoàng-gia. Người ta có thể đem Khổng-học mà giáo-dục cho các hoàng-tử có tinh-thần gia-đình; nhưng ngay khi Vua sắp mất thì thường là các Hoàng-tử cũng coi các sản-nghiệp Vua cha để lại là lớn hơn cái tinh-thần gia-đình. Trong lúc khủng-hoảng như thế, ai mạnh thì được và cạnh-tranh đi đến chí tử, cho đến khi một bên sống một bên chết, hay một bên làm (ông chủ) một bên làm (thằng ở). Sau khi đã làm (ông chủ) rồi, bây giờ có nghĩ lại tình máu mũ với (thằng ở), cũng không còn nguy-hiểm gì mấy nữa, mà hơn nữa lại lợi một cái là làm gương mẫu đạo-hạnh cho dân.

Chúng ta vừa nói, giải-quyết cạnh-tranh như trong gia-đình như thế chưa đi đến pháp-luật. Và đây là một nhược điểm. Và vì chưa đến một giải-pháp phổ-biến, theo một pháp-luật mà mọi người công nhận, cho nên cái thứ-tự và an-ninh trong xã-hội là tùy vào các đức của người đứng đầu. Khi ông gia-trưởng, tộc-trưởng hay quốc-trưởng là người có đức, xét-xử công bằng, an-bài hợp công-ích, thì trong xã-hội được an-ninh. Vì thế Khổng-Học có một lý-thuyết về quốc-gia, rập theo mẫu tổ-chức gia-đình, cũng không phát sinh ra pháp-luật như người Roma, nhưng phải tựa vào cái đức của người trên để trị người dưới. Các bổn phận như tam cương ngũ thường là ở trên bình-diện đạo-hạnh (Morale) của cá-nhân. Người ta chỉ có thể răn bảo nhau, nhưng không có pháp-luật bó buộc thi hành các bổn phận ấy. Nhưng ai cấm người đứng đầu có thể vô-hạnh ? Khi Vua

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

vô-hạnh thì thần dân loạn-lạc, khi gia-trưởng không có đức thì gia-đình không vững. Đem trật-tự và an-ninh trong xã-hội phó mặc vào cái đức của người trên chẳng là nguy-hiểm lắm sao? Nhỡ người ấy không có đức thì thật là không có cách nào giải-quyết được. Lý-thuyết nhà nước của Khổng-Tử chỉ có thể đứng được vì nó dựa vào đạo-hạnh của con người. Nhưng khi con người chối bỏ đạo-hạnh (morale) thì Khổng-Học không có giải-pháp. Nghĩa là phải nhận như kiểu Mạnh-Tử rằng con người có tính thiện, thì mới áp-dụng Khổng-học được. Nhưng thực ra, tìm một trật-tự xã-hội cho những người có đức-hạnh, biết vâng phục người trên thì thiết nghĩ không đến nỗi khó lắm. Nếu xã-hội có an-ninh, có thái-bình, vì người ta có đức, thì các công của học-thuyết về nhà nước của Khổng-tử không to lắm, và lúc đó ta nên kê Khổng-tử vào sổ các đạo-hạnh-gia (moralistes) lớn nhất thế-giới. Trái lại nếu xã-hội có an-ninh, có thái-bình, vì người dưới là những người chưa trưởng thành, không biết lẽ phải chăng, sợ lụy đến cái cá-nhân của mình, không có ý-thức về quyền-lợi mình, thì cái trật-tự im-lìm ấy không đáng làm cho ta hãnh-diện về Á-Châu, không đáng làm cho ta lên mặt trách Âu-Châu cạnh-tranh, vụ-lợi, mà không hiểu rằng người ta ý-thức được quyền lợi và nhao lên đòi quyền sống.

Nếu ta nhận cạnh-tranh trong nhân-giới là một sự-kiện thì ta thấy cái bất-lực của học-thuyết coi xã-hội như một gia-đình. *Cái khuyết-điểm không phải là đưa đạo-hạnh vào nhà nước, nhưng là không biết làm gì nữa khi cái đạo-hạnh của cá-nhân sa-sút.* Lúc đó thường thì một quan cận-thần thủ-tiêu nhà Vua để tiềm-vị, rồi người ta công-nhận sự-kiện đó và cho rằng: Vua không có đức không còn mang mệnh trời nữa. Nhưng như thế là chấp-nhận võ-lực: Vua nào khỏe thì mang mệnh trời, « được làm Vua, thua làm giặc ». Như thế tức là khước từ cái lý.

Thực ra người trong gia-đình hay trong chi-tộc đều có họ-hàng máu-mũ với nhau, và vì thế tiếng gọi của lòng máu còn có thể làm át lòng tham. Nhưng ông Vua là: « thiên-tử » chứ đâu có họ-hàng với dân là bầy tôi. Đến đây thì ta rõ, quốc-gia không phải là một đại gia-đình, và không thể dùng luân-lý gia-đình áp-dụng vào nhà nước được. Và chúng ta vừa nói, trong lúc thiên-hạ không có đức nữa, thì mạnh được yếu thua, và học-thuyết kia không biết trả lời thế nào nữa. Nhưng có phải hễ khỏe là có lý không? Võ-lực có phải chính là lẽ phải hay không ?

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Nếu ở bên trong chi-tộc kể là không có cạnh tranh vì ai nấy biết địa-vị mình biết rằng mình phải liên-kết với người khác mới sống được, hơn nữa lại có tiếng gọi của dòng máu làm cho người gác cạnh-tranh ra một bên để lo lắng lẫn cho nhau, thì cạnh-tranh thiết-thực là cạnh-tranh giữa các chi-tộc.

Mỗi chi-tộc là một toàn-thể, toàn thể ấy là một nhân-giới và một vật-giới tí-hon. Thời ấy, chưa có cá-nhân chủ-nghĩa. Con người không những cảm thấy mình liên-lạc với người khác, mà hơn nữa lại biết rằng nếu bị bỏ ra ngoài chi-tộc, thì cái cá-nhân của mình không còn là cái gì nữa: vì thế giới bên ngoài là một thế-giới xa lạ. Người ta chỉ có thể sống trong một xã-hội âm-cúng của loài người, trong đó người ta chỉ gặp những cái gì là quen thuộc. Cái quen thuộc là cái đã được hiện-thân của ta chiếu lên, làm cho ta cảm xúc được nó như một phần mình của ta. Người cùng một chi-tộc và những tài-sản của chi-tộc là những bộ mặt quen thuộc của cái khung-cảnh đời sống của ta. Ra khỏi chi-tộc, tức là bỏ cái khung cảnh đời sống ấy, và dù tim vẫn còn đập thì người ta cũng cảm thấy như mình đã chết rồi vậy. Đó là cái cảm giác của Boris Pasternak khi ông xin với ông Khrushchev đừng trục-xuất ông ra khỏi Liên-Xô. Đó là cái cảm-giác của mấy tín-đồ đạo Thiên-Chúa bên Ấn-độ bị chi-tộc của mình khước-từ. Đó là ý-thức của con người còn đang chìm đắm vào trong xã-hội, mà chưa nhô lên được để quả-quyết rằng mình còn có một giá-trị cá-nhân. Ở trong tình-trạng đó, không thể có một cái định-nghĩa về nhân-vị, trong đó không đã-động đến đời sống chung của loài người, như kiểu Boethius: « Nhân-vị là một bản-chất có cá-tính và có trí-khôn » (Rationalis natural individua substantia). Nếu Boethius định nghĩa nhân-vị mà không nói gì đến liên-lạc với người khác, thì St. Thomas lại càng nhấn mạnh vào tính cách độc lập và bưng bít của nhân-vị. Và phải chờ cho tới Hégel mới thấy tư-tưởng rằng nhân-vị không thể không có liên-lạc với các nhân-vị khác.

Trong cái toàn thể chi-tộc ấy, các gia-súc cũng như tài-sản khác là của mọi người, là nơi mọi người cùng hiện thân, và nó là như một phần mình của mọi người trong chi-tộc. Người trong chi-tộc không có ý-thức cá-nhân. Nhưng rất có thể là địa-vị lãnh-đạo của ông tộc-trưởng làm cho ông tới ý-thức cá-nhân, và đến chỗ coi người trong chi-tộc và tài-sản chi-tộc chỉ là cái đồ phụ-tùng của cái cá-nhân mình. Cũng chính cái ý-thức

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

ấy làm cho viên tộc-trưởng coi dân coi nước là tài-sản trời cho, sau khi đã dùng võ-lực chiếm được nhiều chi-tộc khác mà họp lại thành quốc-gia.

Khi người hai chi-tộc gặp nhau, thì họ không phải là hai tư-nhân chỉ có cái tự-ý-thức muốn được công-nhận; và khi họ đánh nhau chí tử thì không phải chỉ để lấy oai chơi. Không hai người gặp nhau và đánh nhau tức là hai chi-tộc đánh nhau, mà đánh nhau không phải chỉ là có ý bắt bên kia nhìn nhận cái tự-ý-thức của chi-tộc hay của viên-tộc-trưởng, nhưng là để đòi bên kia nhìn-nhận cái toàn thể của chi-tộc, nhân-linh và tài-sản, cùng với cái sức bành-trướng của nó. Vì sao lại phải kể cả cái thân-xác con người và tài-sản của nó trong cuộc cạnh-tranh để được nhìn-nhận như thế? Vì rằng không có cái nền vật-chất (mà nhiều người lầm là duy-vật) ấy thì cái tự-ý-thức của nhân-vị chỉ là một tiếng kêu không có nội-dung. Không có những cái vật-chất ấy, không thể có nhân-vị. Và khi một chi-tộc bị thua mà chịu làm nô-lệ thì là cái chi-tộc ấy cảm-xúc một cách mãnh-liệt, sự quan-hệ của cái đời sống vật chất.

Hai chi-tộc đánh nhau thì thường là vì lấn-át khu-vực hiện thân của nhau. Thân xác con người là chỗ con người hiện-thân, nhưng nó không phổ-biến. Trái lại tài sản cũng là chỗ con người hiện-thân hình-thức chiếm-hữu, nhưng nó phổ-biến. Nghĩa là nếu chỉ tôi mới có thể gọi cái xác tôi là tôi được, nhưng các đồ-vật mà tôi có thì người khác có thể chiếm-hữu và cho nó là của họ được. Khi tôi bành-trướng hiện-thân của tôi bằng cách đưa nhiều vật-chất vô vào cho thân xác tôi cao lớn, thì lúc đó tôi không lấn át khu-vực hiện-thân của người khác. Nhưng khi tôi bành-trướng nó bằng cách nới rộng liên-lạc chiếm-hữu ra các đồ-vật, mà nếu có người khác cũng muốn chiếm-hữu một đồ-vật như tôi muốn, thì lúc đó chúng tôi lấn át khu vực hiện thân của nhau. Người ấy muốn tôi nhìn nhận khu-vực ấy là của họ. Tôi lại muốn người ấy nhận cho tôi hiện-thân ở khu vực đó. Và vì chưa có tương-giao, cho nên tôi coi người ấy và người ấy coi tôi là một chướng-ngại-vật đang cản lại đà hiện-thân của mình. Chứ lúc đó chưa chắc là hai địch-thủ đã coi nhau là người, là nhân-vị. Thế là trong buổi dã-man, người ta chỉ biết đi tìm của, và gặp chướng-ngại-vật thì hủy nó đi để thu của, bất luận chướng-ngại-vật ấy là con người hay con thú. Người ta thủ-tiêu tên ăn trộm gà y như thủ-tiêu một con chồn. Các chi-tộc dã-man Israel khi chiếm được thành nào thì giết hết mọi người trong thành để chiếm-hữu tài-sản của họ. (Deuteronome

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

2/24 vân vân). Người Thổ-Nhĩ-Kỳ và người Mông-Cổ cũng giết hết những dân đánh giặc thua. Trong những bữa tàn-sát sinh-linh như thế, chỉ có người thì bị giết hết, còn loài gia-súc với các tài-sản khác thì người ta giữ lấy cho mình. Nói thế khác, con người dã-man tiêu-trừ cái trung-tâm hiện-thân của người khác, để đưa hiện-thân của mình vào các đồ-vật mà người khác chiếm-hữu.

Dừng lại đây ta nhận xét được rằng cái cạnh-tranh dã-man này hoàn toàn có tính-cách kinh-tế. Nó chỉ nhằm kiếm tài-sản. Người ta không tìm cho được người khác nhìn nhận chi-tộc và tài-sản của mình. Người ta chỉ cần của và các hiện-thân của người khác không những không có lý-do gì cả, mà nó lại còn là chướng-ngại-vật. Ở đây con người ngoại-tộc không được kể là người, nhưng chỉ được coi là con ác-thú cần phải tiêu-diệt. Đó là cạnh-tranh dã-man.

Cạnh-tranh dã-man không có một ý-nghĩa nhân-văn gì cả. Đó là luật của loài cầm-thú. Người đánh nhau với người cũng như đánh với hùm beo, mạnh thì sống yếu thì chết. Thực là cạnh-tranh sinh-tồn của loài vật. Cá lớn nuốt cá bé. Sau khi đã giết hại bao nhiêu sinh linh một cách vô-nghĩa, người Mông-Cổ tràn vào chiếm Trung-Quốc. Tướng Mông-Cổ định cho chém hết mọi người trong thành, để lấy tài-sản họ. Lúc đó có một viên quan người Tàu can không nên giết, và giải-thích cho Tướng Mông-Cổ rằng nếu giết họ và lấy ngay thì chỉ được ngần ấy của, nhưng nếu để cho họ sống mà làm việc thì mỗi năm có thể cứ đều đều thu được một số lợi to hơn. Tướng Mông-Cổ cho là phải và nghe theo.

Thế là người Tàu thoát chết để làm « thằng ở » và người Mông-Cổ nghiễm-nhiên lên địa-vị « ông chủ », bắt « thằng ở » làm việc cho mình. Lịch-sử bắt đầu quay nhanh khi bắt đầu có những lớp người làm « ông chủ » và những lớp người khác làm « thằng ở ». Cho đến những thế-kỷ gần đây, thỉnh thoảng ta còn thấy người ta hoàn-toàn tranh đấu vì kinh-tế và coi người khác như ác thú phải trừ-khử đi, thí dụ như cuộc tàn-sát người bản-thổ ở Mỹ-Châu. Những người Âu-Châu không cần được dân bản-thổ nhìn nhận làm chủ, nên họ giết phăng dân đó đi. Đó là quay về dã-man. Nhưng văn minh bắt đầu với « ông chủ và thằng ở » trong liên-lạc ở bên ngoài chi-tộc. Thực ra đôi khi người ta tránh cạnh-tranh giữa các chi-tộc bằng cách gả con gái cho chi-tộc khác; như thế là tránh được biện-

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

chứng « ông chủ và thằng ở », nhưng giải-pháp ấy chỉ là một cách nới rộng biên-giới của chi-tộc bằng sợi dây tơ-hồng, và ta có thể kể là người ta chưa đi ra ngoài dòng máu của chi-tộc.

Từ đây người ta chia thành hai lớp, lớp « ông chủ » và lớp « thằng ở ». Lớp « ông chủ » là lớp người chuyên môn võ-nghệ và chính-trị, họ đứng đầu trong xã-hội. Lớp « thằng ở » là lớp dân thua trận, phải làm việc cho lớp « ông chủ ». Hégel khi nói về điểm này thì ông đã nghĩ đến xã-hội Hi-Lạp: một lớp công-dân giầu chỉ biết ngày ngày ra công-trường bàn-tán về chính-trị triết-lý văn-chương mà không làm lụng gì cả; rồi một lớp nô-lệ phải làm đủ mọi việc và thạo đủ mọi nghề, nhưng lại không được làm công-dân tự-do. Nhưng không phải chỉ có người Hi-lạp là biết như thế. Người Ai-Cập cổ cũng có nô-lệ và họ bắt nô lệ Do-Thái phải xây những tháp lớn cho hoàng-gia. Dân Babylon, dân Ba-tư mỗi lần đi đánh giặc về cũng đem theo tài-sản đã cướp và tù-binh về làm nô-lệ. Nhưng không phải chỉ binh lính bị bắt mới phải làm nô-lệ. Khi đã thắng trận thì người ta bắt bất-kỳ ai. Người Âu-Châu thời Trung cổ thường hay bị Ai-cập và người Thổ-nhĩ-kỳ bắt về làm nô-lệ. Đó là một điều họ khó chịu lắm vì xã-hội Âu-Châu đã tiến và bãi bỏ cái hủ-tục nô-lệ. Thực ra nếu nô-lệ không còn ở Âu-Châu thời trung-cổ thì lại có tá điền làm việc cho phong-kiến và sau khi cách-mạng Pháp đã phá phong-kiến đi thì lại có dân vô-sản phải đi làm việc để làm giàu cho tư-bản. Nghĩa là cái liên-lạc « ông chủ và thằng ở » vẫn tiếp tục dưới nhiều hình-thức. Khi tìm ra châu Mỹ thì người Âu-Châu đã biến bao nhiêu người Phi-Châu làm nô-lệ và chở sang đó hầu-hạ: vì thế tuy theo hiến-pháp thì không còn nô-lệ nữa, nhưng người Mỹ hai màu da vẫn chưa có thể dễ dàng coi nhau là bình-đẳng. Nước Đức-quốc-xã của Hitler đã bắt hàng triệu dân các nước đưa về làm nô-lệ trong các xưởng máy, và để cho công-dân người Đức ra trận. Thật là đúng như biện-chứng « ông chủ và thằng ở ». Sau khi đánh bại được Quốc-Xã, Staline cũng cho bắt hàng triệu dân Đức, lính cũng như dân, đàn ông cũng như đàn bà, rồi đem về Liên-Xô, đưa đi những chỗ hiểm trở như miền Vorkuta hay miền Sibéria để làm trong các mỏ than.

Những người bị bắt làm nô-lệ như thế chỉ được coi là một súc-vật làm việc, như con trâu con bò không có gia-đình, nay ở chuồng này mai ở chuồng kia. Không bao giờ người ta nghĩ rằng những người ấy có một gia-đình phải săn-sóc, và bắt họ tức là phá bao nhiêu gia-đình, cũng như

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

khi bắt chim mẹ tức là để cho chim con chết đói. Mối tình người ta đối với nhau cũng không được kể đến. Mà kể đến làm gì? Nô-lệ có được coi là người đâu! Nhưng trái lại nô-lệ cũng chỉ coi chủ mình là một con thú khỏe hơn chứ cũng chưa chịu nhìn-nhận là người. Ngay như ở Âu-châu hiện nay, có nhiều người tuy nhận định rằng vũ-lực của Nga mạnh nhất thế-giới, nhưng họ vẫn cho Nga là một hạng người võ-biền không có văn-hóa. Thế là vũ-lực cũng không đi đến chỗ làm cho con người nhìn-nhận nhau.

Chúng ta vừa nói về nô-lệ là kết-quả của cuộc chiến tranh giữa các chi-tộc hay giữa các nước. Chúng ta còn có thể kể thêm vào đó câu chuyện các nước Đế-Quốc từ xưa đều đứng trong chính sách « ông chủ và thằng ở». Nhưng hình như có một trường hợp ra ngoài luật chung. Nếu chế-độ nô-lệ đã có và đã thịnh-hành một cách rất tàn nhẫn ở những nước Ai-Cập, Babylon, Ba-tư, Hi-lạp, Roma v.v. (chúng ta có thể kể cả Ấn-độ với hệ-thống giai-cấp cay nghiệt của họ) thì hình như nó không có trong đế-quốc Trung-Hoa. Người Việt hay than phiền vì các quan-lại Trung-Hoa thời Bắc-thuộc phần đông là những người tàn-bạo, và ta cho sự ngoại-thuộc là hà-khắc. Nhưng ta cũng nên nhận rằng nếu các quan Tàu tham-nhũng ở bên ta thì không phải là vì họ coi ta là nòi giống nô-lệ người Tàu vì ở bên Tàu họ cũng nhũng nhiễu như thế. Sự bóc lột của họ có một lý-do khác chứ không tùy vào chế-độ nô-lệ mà chúng tôi thiết-tưởng nó không có ở bên Tàu. Vì sao thế? có lẽ vì người Tàu có óc đại-đồng « tứ hải giai huynh đệ » và vì học-thuyết của Khổng-tử coi nước là một đại gia-đình, được coi là học-thuyết của nhà nước. Người ta gọi người ngoại bang thua trận là nô-lệ, nhưng không gọi anh em trong một nhà là nô-lệ. Vì thế nên Aristote cho là cần phải có nô-lệ thì Khổng-tử không đặt chế-độ nô-lệ làm nền tảng cho quốc-gia. Và cái truyện hà-khắc của quan-lại chỉ càng cho ta hiểu rõ ràng nhà nước không phải là đại-gia-đình.

Người ta có thể bóc-lột nô-lệ một cách tàn-nhẫn bằng cách quản-thúc bắt làm việc cho mình. Nhưng người ta có thể thi-hành ý-định ấy một cách đẹp-đẽ hơn. Thí dụ sau khi Đức thua trận thì Pháp chỉ bắt lính Đức về làm nô-lệ trong các xưởng, còn thường dân thì để vậy, nhưng bắt nộp chiến-phí. Đẹp-đẽ hơn nữa là bắt dân thua trận phải triều-cống. Người phải triều-cống tất nhiên là phải đi làm, như « thằng ở », rồi đem hoa lợi nộp cho « ông chủ », và đó là một lối bóc-lột kinh-tế tựa như lối bắt trã

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

chiến-phí. Nhưng nó đẹp vì chư-hầu có thể coi nó như lễ-vật dâng lên Thiên-tử, như quà tết con cái dâng lên cha mẹ, và nó là bằng chứng sự thần-phục về chính-trị.

Theo đó thì sự đè nén về chính-trị chỉ là phương thế để bóc lột về kinh-tế. Cạnh-tranh trong nhân-giới với các chiến-tranh nó gây nên, tất cả chỉ là vì kinh-tế. Và học-thuyết của K.Marx có lẽ không phải là sai trong điểm này.

Hégel chủ-trương rằng thái-độ của « ông chủ » là con đường bế-tắc, và chỉ có con đường cần-lao của « thằng ở » làm cho nó nên người thật. Chính Marx cũng trình bày một cách rõ-rệt rằng cần lao làm cho người ta được hòa-thuận với nhau để cùng làm chủ vật giới, và muốn thế phải đổi chế-độ kinh-tế chính-trị. Như thế tức là gác vấn-đề cạnh tranh trong nhân-giới ra ngoài, như là một hiện-tượng vô-nghĩa cần phải trừ đi, và trừ đi bằng cách tổ-chức kinh-tế theo một con đường mới. Mà có lẽ các yếu điểm của xã-hội Liên-Xô là chỗ đó. Marx sinh-trưởng ở tả-ngạn sông Rhein (Khin) là đất đã chịu ảnh-hưởng dân-chủ của cách-mạng Pháp, ông đã ở Pháp, ở Bỉ và ở Anh, là những nước có giai-cấp thợ-thuyền rất có ý-thức chính-trị. Marx cho rằng vấn-đề dân-chủ chính-trị đã được giải-quyết, thì chỉ cần quốc-hữu-hóa kinh-tế là toàn-dân có thể kiểm-soát kinh-tế. Nhưng Lénine lại đưa Cộng-sản với tư-tưởng quốc-hữu-hóa kinh-tế vào nước Nga chưa ra khỏi phong-kiến, chưa có ý-thức dân-chủ chính-trị. Và tất-nhiên là dân-chúng không có thể nghĩ đến truyện kiểm-soát kinh-tế một cách dân-chủ. Vì thế kinh-tế không được dân kiểm-soát, nó nằm trong tay đảng-viên Cộng-sản là những phần-tử ý-thức nhất. Lénine là người đã cho đảng Cộng-sản một nhiệm-vụ rất lớn. Nếu kinh-tế tập-trung trong tay tư-bản là một mối nguy cho dân thì khi nó nằm gọn trong tay đảng nó cũng là một mối nguy, nếu dân không được kiểm soát đảng. Nhưng ai cho dân kiểm-soát? Đảng là ở bậc lãnh-đạo dận kia mà! Tiếng của đảng là tiếng của dân kia mà!

Marx không phải là không biết cái nguy của chính-quyền với bộ máy tuyên-truyền của nó. Ngày 15 tháng 5 năm 1842, ông viết trong báo Rheinische Zeitung về chính-phủ nước Phổ và tự-do báo-chí: « Chính-phủ chỉ nghe thấy có tiếng mình nói thôi, Chính-phủ biết rằng mình chỉ

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

nghe có tiếng mình nói, thế mà cứ nhất định vờ rằng mình nghe tiếng của dân, và đòi dân tin vào cái dối trá ấy. Dân thì một phần sa sút xuống đến chỗ mê-tín về chính-trị, một phần thì không tin ở chính trị nữa, hay là bỏ hẳn không đếm xỉa gì đến việc nước nữa và biến thành hạng tư nhân » (M.E.G.A. I/II trang 215).

Nếu chúng ta cần phải đối-thoại với Hégel và Marx về vấn-đề triết lý cần lao, thì về vấn-đề cạnh tranh trong nhân-giới, ta vừa thấy họ im bặt. Nhưng nếu không giải quyết vấn đề ấy một cách hợp lý, thì con người chỉ còn lối là dụng võ, ai khỏe thì được. Nói đến cái lý chỉ là một truyện vô-nghĩa. Trong một bài diễn văn ở Leipzig (Đông-Đức) Khrushchev chủ trương rằng từ xưa đến nay các cuộc hội-nghị quốc-tế cũng chỉ có một lối là chấp-nhận cái tỷ-lệ của sức mạnh của đôi bên thôi. Đây là một vấn-đề hiểm hóc: người ta có thể lấy lý mà nói truyện với nhau hay là chỉ có thể mạnh được yếu thua, như cạnh-tranh sinh-tồn trong thế-giới loài cầm-thú?

Theo Hégel thì chỉ có cái cần lao của « thằng ở » làm cho nó nên người có tự-do thật, và lịch-sử là lịch sử con người tiến đến tự-do. Nhưng bao lâu chưa có tự-do thiết-thực thì « thằng ở » bày ra những ý-thuyết để dàn-hòa giữa lý-tưởng tự-do mà nó có và cái thực-tế nô-lệ của nó. Hégel cho rằng những ý-thuyết (idéologies) ấy là những học-thuyết khắc-kỷ (Stoïcisme), hoài-nghi (Scepticisme), kể cả đạo Thiên-chúa nữa. Lối cắt nghĩa của Hégel nhất là về đạo Thiên-chúa có điều không đúng sự thực, và đã làm cho nhiều người hiểu sai vì họ chỉ biết nó qua quan-niệm của Hégel. Nhưng nếu bỏ phần nội-dung mà Hégel thiếu sở-trường thì lối cắt-nghĩa các ý-thuyết là một phương-pháp rất thần-tình.

Thuyết khắc-kỷ chủ-trương rằng người ta chỉ cần có ý-thức tự-do thì là tự do thật, vì thế ở địa vị hoàng đế như Marc-Aurèle hay làm nô-lệ như Epictète, ai cũng có thể có ý-thức tự-do được, và tự-do hay không là tùy ở tâm hồn của mình cả. Hégel cho rằng đó là một ý-thuyết bênh-đỡ cho thái-độ ù-lỳ của tên nô-lệ không chịu tranh đấu lấy tự-do ở bình-diện khách-quan. Cũng vì muốn trốn hành-động mà tên nô-lệ Khắc-kỷ đâm vào lối tư-tưởng hoài-nghi, cho cái có trước mắt không có thực, bên ngoài cái bản-ngã ra không cái gì có thực cả. Nhưng như thế tức là mâu-thuẫn giữa đời sống hằng ngày và ý-thức con người. Có nhận-định ra cái mâu-thuẫn ấy, mới có thể tiến được. Đến đây thì Hégel cho rằng đạo Thiên

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Chúa không chối cải mâu-thuẫn trên đây, nhưng lại nhìn nhận rằng nó là cái không tránh được ở đời này, rồi tưởng tượng ra có đời sau, trong đó người ta được Thiên-Chúa nhìn-nhận. Hégel lại cho rằng như thế tức là tín-đồ đạo Thiên-Chúa thực-hiện được cái lý-tưởng của nô-lệ: nghĩa là được bình đẳng với chủ mình trước mắt đấng Thiên-Chúa, và thực-hiện được nó mà không phải cạnh-tranh gì cả. Nhưng, Hegel tiếp, như thế là tự giải-phóng khỏi tay « ông chủ » đời này, để làm nô-lệ « ông chủ » đời sau. Và như thế là chưa hoàn toàn tự-do. Phải chờ cho Cách-mạng Pháp phá đổ được ý-thuyết đạo Thiên-chúa, mà thành lập một xã-hội trong đó mọi người bình đẳng thật trước pháp-luật, lúc đó mới thật là có tự-do, mà người mới là người thật. Tiếp vào đó, Marx cho rằng cái bình đẳng trước pháp-luật chỉ là một cái bình đẳng giả-hiệu, nếu không có bình đẳng về kinh-tế.

Câu truyện rằng Hegel nói về đạo Thiên-chúa có đúng hay không, không phải là mục-đích của bài này. Chúng tôi chỉ muốn nói đến nó vì có nhiều học-thuyết trong lịch-sử, có cả những học-thuyết được mầu tôn-giáo, là những ý-thuyết bênh đỡ cho các sự-kiện bất-bình đẳng giữa giai cấp « ông chủ » và giai-cấp « thằng ở ». Thí dụ người ta bảo rằng những người ở giai-cấp « thằng ở » đang bị phạt vì kiếp trước ăn ở bất-hạnh. Người cấp dưới thì cam chịu khổ, mà người cấp trên thì yên lương tâm sống trên lưng người khác, và cho rằng trời thưởng mình. Như ở Ấn-Độ, người ta dùng những ý-thuyết ấy làm cho lịch-sử từ vài mươi thế-kỷ, cứ đứng dừng ở chỗ « ông chủ và thằng ở », mà không đưa thằng ở qua cần-lao đến chỗ thành người tự-do. Càng khó xê-dịch hơn nữa là vì những ý-thuyết ấy lẫn vào các tín-điều tôn-giáo. Cho đến nỗi đạo Phật không sao gieo được cái lý-tưởng đại-đồng Ấn, và hơn nữa lại bị trục xuất ra khỏi đất Ấn. Và cái mâu-thuẫn giữa lý-tưởng và thực-tại vững chãi ấy kết-tinh trong học-thuyết hoài-nghi, coi mọi sự là bóng-dáng cả.

Chúng ta trở về điểm mà Hegel đang bỏ lửng.

Nếu đang đánh nhau chí tử mà cả hai người cùng trông thấy cái chết trước mắt, cùng hiểu rằng nếu chết mất xác thì mất cả người lẫn của, nghĩa là hiện-thân của mình trong vũ-trụ cũng biến mất, thế thì lúc đó cạnh-tranh đi đến đâu? Hegel không nói.

Nhưng lúc đó cạnh-tranh không thể đi đến chỗ « ông chủ và thằng ở » được, vì hai bên còn mạnh ngang nhau, và không ai làm chủ, nổi ai cả. Lúc đó rất có thể là hai người đình-chiến và nhân-nhượng nhau, người ta

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

đã biết nhìn nhận nhau rồi. Người ta chỉ quyết một sống một chết với con thú dữ. Nhưng đối với người đồng loại thì nếu bất phân thắng phụ người ta có thể nói truyện lập hòa ước được. Và thực sự nhân loại đã đi theo đường ấy.

Để tránh sự lấn-át hiện-thân nhau thì hai bên đồng-ý nhìn nhận khu-vực hiện-thân của nhau. Khu-vực đó có thể là một khoảng rừng, một khúc sông hay một cánh đồng. Và nếu hai ông tộc-trưởng hay hai ông vua coi người dân cũng là như bày trâu ngựa của họ thì họ có thể nhận-định biên-giới, có thể trao đổi dân với nhau như bán đổi trâu bò. Nga, Phổ và Áo đã chia dân nước Ba-Lan với nhau như chia một mảnh vườn. Hitler và Staline cũng chia khu-vực chiếm-đóng ở Đông-Âu, và sau đại chiến II Đồng-minh cũng đồng ý với Liên-xô chia nhau khu-vực ảnh-hưởng. Vua Chiêm-thành và vua Cao-Mên khi xưa cũng đưa đất đưa dân dâng cho vua Việt-Nam, và vua Việt-Nam lại cắt Nam-kỳ dâng cho người Pháp (1).

Thế là người ta có quyền chiếm-hữu. Người ta được an-hưởng khu-vực chiếm-hữu của mình mà không sợ người khác đến cạnh-tranh. Nhưng trái lại mình cũng không được lấn-át khu-vực người khác. Và người ta đi đến pháp-luật, phân-định quyền-hạn của mỗi người. Người ta bắt đầu giao kết với các chi-tộc sống chung quanh để tránh bạo-động. Và pháp-luật càng được nhiều người nhận thì nó càng có giá trị phổ-biến. Người ta đi dần dần từ luật làng, luật nước cho đến luật quốc-tế

Con người sống theo pháp-luật là con người đã tránh được bạo-động của con vật, để lấy cái lý mà cư-xử với người khác cho xứng địa-vị làm người. Văn minh là ở chỗ đó.

Nhưng trước khi có luật dân-chủ như thế, thì thời xưa pháp-luật là do người trên ban xuống để đưa lại ổn thỏa giữa người dưới với nhau. Bộ luật Hồng-Đức, bộ luật Gia-Long ở Việt-Nam, hay bộ luật Hammurabi ở Lưỡng-Hà-địa, không phải là do dân thỏa-thuận mà ra. Bộ luật của đạo Do-thái hay cả bộ Giáo-luật của Công-giáo cũng là từ trên mà xuống, chứ không có tính-cách thỏa-thuận dân-chủ ta vừa nói trên.

---

(1) Cái óc « ông chủ » Phong-kiến ấy, có nhiều nước dân-chủ vẫn chưa gột sạch được. Nếu phong-kiến bán đổi dân đất với nhau, thì còn hiểu được, vì họ coi dân là một đoàn vật, nhưng cái quang-cảnh dân ý đòi miền Nam Tirol là miền dân nói tiếng Đức. Dân Pháp đòi Algérie đủ chứng tỏ rằng họ chưa coi người khác là người tự-do.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Tuy thế con người vẫn chưa thoát khỏi thú-tính và rất nhiều khi chỉ vì thấy bên kia yếu mà người ta đòi nhận cho mình một khu-vực lớn hơn, như ta đã thấy nhiều trong lịch-sử, nhất là lịch-sử Âu-Châu. Khi thấy mình mạnh hơn, người ta hay lùi lại, và muốn làm « ông chủ » và bắt bên kia làm « thằng ở », nhưng lại muốn cho « thằng ở » nhìn-nhận cái quyền-lực mình như là pháp-luật công-bằng. Thành-thực hơn cả là cái câu nó của Khurshchev mà ta vừa nhắc trên. Hiện nay các cường quốc thường theo con đường ấy, và nếu bên địch không chịu nhận yêu-sách của họ thì họ chê là không thực-tế hay là không hợp-lý. Và ta phải hỏi: pháp-luật có còn giá-trị nữa hay không hay là sẽ phải nhường chỗ cho cái võ-biền của con vật?

Ai cũng biết rằng thời-thế khủng-hoảng, chúng ta không thể nói trước người ta sẽ cạnh-tranh mãi như con vật hay là sẽ dùng lý mà trừ-khử được thú-tính. Nhưng cũng nên hiểu rằng các chi-tộc và các dân-tộc Âu-Châu đã phải đổ biết bao nhiêu máu mới tới được một pháp luật tạm nhận được. Và mỗi khi pháp-luật sắp thành phổ-biến hơn, thì người ta lại phải dùng võ-lực để quan-điểm của mình được kể đến. Nhưng dân-tộc ù-lỳ được sao hay vậy là những dân-tộc không có quyền-lợi. Chúng ta có thể nói pháp-luật là vũ-lực đã được hồi-tưởng, đã được nhân-hóa. Có va chạm với vũ-lực khác thì mới biết dừng lại để hồi-tưởng và mới biết nhìn nhận người khác trong pháp-luật. Nếu vũ-lực không bao giờ va chạm với một vũ-lực tương đương, thì nó sẽ đi thẳng tuột mà không dừng lại để có ý-thức, nó sẽ đập phá hết, như con voi dẫm nát cây cỏ, và nó không còn phải là vũ-lực của con người nữa.

Ông Jean Lacroix trong cuốn « Nhân-vị và tình yêu » (Personne et Amour, tr. 14-34) đã phân tách cái liên lạc mật-thiết giữa ba yếu-tố: vũ-lực, pháp-luật và tình yêu. Ông chủ-trương: không có vũ-lực thì không sao tới pháp luật, và thái-độ duy-an (pacifisme) triệt-để là thái-độ coi thường công-lý và như mời gọi cho người khác bạo-động. Nhưng trái lại nếu chỉ tới có pháp-luật thôi thì cũng chưa đi xa lắm, vì, như ta còn thấy ngày nay, pháp-luật không được bền lâu vì nó chỉ là dùng mưu thay vì dùng võ. Đành rằng đoàn-kết vị-lợi (pháp-luật) còn hơn là cạnh-tranh, nhưng nếu chỉ có thể xã-hội không đứng được. Pháp-luật nhận quyền-lợi của cá-nhân ở trong một cái hàng rào, mỗi người ở trong hàng rào mà không gặp

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

nhau một cách sâu xa; chỉ có tình tương-thân tương-ái mới biết phá rào, không phải để trở về dã-man, nhưng là để con người đứng lên trên cuộc cạnh-tranh quyền-lợi để gặp gỡ nhau trong tình thương.

Tóm tắt lại, cạnh-tranh trong nhân-giới phải nhân-hóa trong pháp-luật mới là ra khỏi thú-tính. Nhưng cái tối-thiểu là pháp-luật ấy không sao đứng được, nếu con người chỉ biết nhìn cái lợi-ích của mình và chỉ biết gặp gỡ người khác trong cạnh-tranh. Nếu không có chút tình tương-thân muốn gặp gỡ nhau thật thì cạnh-tranh chỉ quanh quẩn ở ba chặng: bạo-động như thú-vật, rồi biện-chứng « ông chủ-và thằng ở », rồi đến pháp luật tức là cạnh-tranh bằng mưu. Nếu chỉ có cạnh-tranh thôi thì nó sẽ còn mãi và sẽ không đưa đến đâu cả. Đó là con đường bế-tắc của quan-niệm của Hegel và của Marx về con người. Jean Paul Sartre cũng đen tối như thế, vì ông cho rằng không thể có ái-tình thực (xem L'Être et le Néant, tr. 433-445).

Chúng ta vừa nói đến J.P. Sartre, nhưng thực ra Sartre không đặt vấn đề trên bình-diện kinh-tế và chính-trị. Sartre đặt vấn-đề trên bình-diện nhân-vị và phân-tích các thái-độ mà hai nhân-vị có thể có đối với nhau và ông kết-luận rằng tình-yêu là một cái mâu-thuẫn, và thực ra chỉ có những thái-độ cạnh-tranh. Nói thế khác: chỉ có những « ông chủ » và những « thằng ở », và người ta không vượt được lên trên biện-chứng « ông chủ và thằng ở » để đi đến một cái gì mới mẻ hơn.

Tới đây chúng ta đặt lại câu-hỏi « Kinh-tế hay chính trị? » để tìm một giải-pháp thỏa mãn hơn.

Chúng ta đã thấy rằng nếu Marx có khuynh hướng đưa cạnh-tranh trong nhân-giới về yếu tố kinh-tế thì tựu-trung cũng là đặt vấn đề trên bình-diện con người. Vì sao thế? Vì đối với Marx, kinh-tế không phải là một yếu-tố tự-lập như đối với các nhà kinh-tế học. Thế-giới do kinh-tế tạo nên, cũng như chế-độ kinh-tế là những lối xuất hiện của con người trong xã-hội. Lòng người ta đối với nhau tốt hay xấu đều hiện ra trong bình-diện kinh-tế. Marx cho rằng khi kinh-tế được xã-hội-hóa thì sẽ hết cạnh-tranh trong nhân-giới, và lịch sử nhân-loại cho tới nay chỉ là lịch-sử giai-cấp tranh-đấu, mà giai-cấp thì được phân-phối theo như vị-trí của người ta trong kinh-tế.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Ta có thể bênh đỡ cho Marx rằng truyện cạnh -tranh vì kinh-tế như thế chỉ là trong thời hạn tiền-sử, chứ trong lịch-sử thiết thực, bắt đầu với chế độ Cộng-sản, thì không có như thế. Nhưng nếu chủ-trương rằng hết chế-độ tư-bản tức là hết cạnh-tranh trong nhân-giới, thì tức là Marx và học thuyết của ông không còn phương-thế để giải-quyết các mâu-thuẫn giữa người với người trong xã-hội Cộng-sản. Cũng vì lý do ấy các chính phủ Cộng-sản thường nhắm mắt không chịu nhìn nhận rằng trong nước họ vẫn còn cái thảm trạng người đè nén người, cho dù kinh-tế đã được xã-hội hóa.

Và đi ngược dòng thời-gian, chúng ta lại tìm đến với Hegel để giải-quyết cái khó khăn ấy.

Vì sao thế? Vì thực-tế của lịch-sử vẫn còn phơi ra trước mắt ta những chuyện người đè nén người, mà thuyết duy-kinh-tế không giải-quyết nổi.

Nếu cạnh-tranh chỉ để tới mục-đích kinh-tế thì người ta giết phăng những người có của để chiếm lấy nó, như các cdân dã-mn và côn đồ thường làm. Trong xã-hội văn-minh hơn thì thay vì giết người để cướp của, người ta không những cướp của mà còn bắt người đi làm không công, như các nước thực dân, quốc-xã và cả Cộng-sản cũng quen làm. Trong hai trường-hợp thì chủ của không có thể thành một mối nguy trong tương lai. Nhưng thế sao người ta vẫn còn giam giữ và tra tấn đánh đập nhau, tuy cái đó không đem lại cho người ta được thêm yếu tố kinh-tế nào cả?

Ở trong các nhà tù, các trại tập trung, tù nhân không làm lụng để sản-xuất gì cả, nhưng chỉ ở đó để chịu đau khổ theo các phương pháp của người tra tù, như ta đã bàn đến. Sau khi đã quốc-hữu-hóa ruộng đất, và nắm được binh-lực trong tay, thì điền-chủ không còn có thể làm gì để chống lại chính-phủ nhân-dân. Tuy thế người ta vẫn không để yên. Những cuộc đấu-tố và đập đánh điền-chủ một cách công cộng, tuy không làm cho chính-phủ nhân-dân giàu thêm lấy một đồng, nhưng vẫn được thực-hiện. Quan phụ-mẫu đời xưa cho nọc cổ người dân mà đánh, trước khi họ mở miệng trình bẩm, nhiều khi không phải là để đòi lẽ vì có nhiều vị quan rất thanh liêm. Thế nghĩa là gì? Nhiều khi ta còn thấy những bác cai tù, những ông cảnh-sát tàn-nhẫn với tù-nhân, và chửi bới họ. Như thế không phải vì sợ tù-nhân trốn đi, và nhiều khi cũng không phải là để đòi tiền.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Thế nghĩa là làm sao ?

Hegel trả lời: Dụng võ như thế có ý cưỡng bách người khác nhìn nhận cái nhân-phẩm của mình. Trẻ con đánh nhau nhiều khi không phải là vì miếng ăn, nhưng là để xem đứa nào hơn, đứa nào có thể làm đầu. Những cuộc đảo-chính giữa các cận-thần đời xưa hay giữa các nhân-viên trong một đảng, nhiều khi cũng chỉ là để đề cao cá-nhân của mình, y như cuộc trẻ con đánh đấm nhau. Đọc sử Roma, ta thấy có truyện về Romulus và Remus là hai ông tổ của thành Roma. Hai người đó là hai anh em. Người ta kể rằng khi bắt đầu xây lũy cho thành Roma thì một ông ra lệnh rằng ai vượt lũy sẽ bị tử-hình; ông kia thấy lũy còn thấp tè tè liền thử bước qua chơi, liền bị xử tử. Đại khái câu chuyện là thế. Anh em giết nhau không phải vì lẽ kinh-tế, nhưng là vì lẽ chính-trị: người ta tiêu-diệt những ai không tuân lệnh, vì không tuân lệnh tức là khinh người ra lệnh. Hiện nay trong quân đội nhiều khi người ta cũng xử tử nhau, lấy lẽ là vì cưỡng lệnh trên, tuy thực ra cái lỗi đã phạm chỉ là cỏn con (vấn đề là phải đặt đâu là giới hạn của người ra lệnh).

Dụng võ tức là để được nhìn nhận, để được làm « ông chủ » và khi đã làm « ông chủ » thì người ta ra oai bằng cách bắt « thằng ở » làm việc cho mình. Nói thế khác, yếu-tố kinh-tế chỉ là hình-thức thực-hiện của thái-độ con người đối với nhau. Và về điểm này thì Marx cũng nhìn nhận như Hegel, chính Marx đã trình bày một cách rõ rệt thế nào là vong-thân (Entfremdung, aliénation) trong kinh-tế: khi ông chủ cũng như thợ-thuyền đều quen rằng yếu-tố kinh-tế chỉ là hiện-thân của thái-độ con người đối với nhau, và coi các luật kinh-tế như các định-luật tự-nhiên bất di bất dịch, rồi cũng phí sức để tăng số tiền vốn như trong chế độ tư-bản, thì lúc đó cả hai bên cùng bị vong-thân trong kinh-tế, vì cả hai cùng bị cái vốn nó nô-dịch.

Đến đây thì ta thấy tầm mắt của Hegel xa hơn của Marx. Nếu người ta có thể tranh đấu trên nhiều bình-diện, thì khi dàn hòa được trong một bình-diện kinh-tế, ta chưa thể nói là đã giải quyết xong vấn đề tranh đấu giữa người với người. Và đây là vấn đề các chế độ xã-nghĩa phải để ý.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Và nếu Hegel và Marx cùng nhận rằng theo biện-chứng-pháp thì cuộc tranh-đấu giữa các yếu-tố đối-lập phải đưa đến hợp-đề là sự nhìn-nhận nhau trong tình thương, thì ta phải kết luận rằng: tình thương là một yếu-tố đi liền với cạnh-tranh trong nhân-giới để làm cho nó có nghĩa-lý. Và vì thế nên không tìm cách vượt được lên trên cạnh-tranh, tức là vẫn còn ở lỳ trong phản-đề và không chịu tới hợp-đề. Nghĩa là vẫn sống một cách vô-nghĩa-lý, y như loài vật trong cạnh-tranh sinh-tồn vậy. Nhưng vấn đề tình thương trong nhân-sinh lại là một vấn-đề khác.

TRẦN-VĂN-TOÀN

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Bạo-động và Lịch-sử

NGUYỄN-VĂN-TRUNG

Đau khổ, bất công, tù đầy, áp bức, bóc lột, tàn sát, chiến tranh v.v... ai trong chúng ta dám chối chưa tai nghe mắt thấy bao giờ? Bạo động ở khắp nơi trong mối liên lạc giữa hai người, trong khung cảnh đoàn thể, cộng đồng quốc gia hay quốc tế, trong mọi thời đại. Lịch sử nhân loại chỉ là những chuỗi ngày tháng người cạnh-tranh người, người bạo động với người.

Một suy nghĩ về bạo động bao hàm một hy vọng chấm dứt hay ít ra giảm bớt được bạo động. Nhưng thiết tưởng hy vọng đó chỉ chính đáng và thiết thực nếu được đặt trên một ý-thức về bạo động trong muôn ngàn hình thức của nó; đừng ngây thơ nghĩ rằng chỉ có chỗ kia bạo động, chỗ này không bạo động, nghĩa là chỉ nhìn thấy bạo động ở một vài cách xuất hiện thông thường hay ở một vài nơi nào đó thôi.

Ý-thức về bạo-động.

Muốn nhận thấy rằng bạo động ở khắp nơi, trong mọi lúc, người ta chỉ cần nhìn vào lịch sử cái trò đời xem các nền văn minh hưng thịnh rồi sụp đổ, các đế quốc, quốc gia sát phạt nhau, các chiến tranh tôn giáo, những cuộc xung đột để bảo vệ quyền lợi, những việc tranh quyền cổ vị v.v... Tất cả là lường gạt, mánh khóe, chiếm đoạt, chém giết, tất cả là bạo động.

Có thể nói bạo động gắn liền với bản tính con người. Người này luôn luôn là một đe dọa cho người khác; quyền sống, tự do cá nhân luôn luôn có thể bị kẻ khác áp bức tiêu diệt. Nếu trật tự loài người cũng như trật tự vũ trụ vật chất lúc nào cũng theo đúng những định luật vật-lý-hóa thì đơn giản biết bao. Nhưng con người có tự do. Tự do là cái xác định giá trị con người, đồng thời cũng là yếu tố đe dọa, bạo động. Người ta thường muốn thực hiện tự do của mình bằng cách dẫy đạp tự do người

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

khác. Sự bạo động khởi điểm ngay từ cái nhìn chiếm đoạt, giản lược người khác vào sự vật, một dụng cụ, nghĩa là coi tha nhân không phải như một cứu cánh, nhưng là một phương tiện phục vụ cho một cứu cánh. (1)

Những cái tâm lý bạo động đó mới ở phạm vi liên lạc hai cá nhân. Bạo động còn có thể trở thành những chế độ, những hệ thống bạo động. Một người chủ ức hiếp triệt lương, sa thải một người thợ một cách bất công là bạo động cá nhân; cả một chế độ cho phép bọn chủ bóc lột thợ một cách hợp pháp là bạo động chế độ.

Bạo động cũng xuất hiện dưới muôn ngàn hình thức. Chiến tranh xâm lược là bạo động, đập đánh tra tấn dã man phạm nhân, tù binh là bạo động. Nhưng còn thứ bạo động không ầm-ỹ, không đổ máu, giết người một cách yên lặng hơn như chính sách thực dân để cho gần hai triệu người chết đói trước hạt thóc chính tay mình làm ra mà không được ăn, như những chế độ dân chủ giả hiệu để cho thiểu số sung sướng trên mồ hôi nước mắt của đa số, hay như những luật lệ cấm người da đen không được « vào đây, nơi dành cho người da trắng » ở Nam-phi và Mỹ-châu.

Nhiều xã-hội vẫn kiêu hãnh tự xưng là tự do, dân chủ, văn-minh, bề ngoài có vẻ đẹp đẽ, trật tự lắm. Nhưng thực ra bên trong là một thứ «trật tự vô trật tự » (l'ordre du désordre établi) nói theo Emmanuel Mounier khi ông lên án chủ-nghĩa tư bản, nhân danh một quan niệm nhân vị về con người. Bên cạnh cái xa hoa hùng vĩ điện Louvre, Champs-Elysées, có những người nghèo khổ không nhà cửa lê gót trên những vỉa hè hoặc bờ sông Seine, ngoại ô Ba-lê, có kẻ thất nghiệp đói ăn, nhưng trong thành phố, rất nhiều người thừa tiền đi vào những « Viện làm cho bớt béo đi » (institut d'amaigrissement).

Nếu Hòa-bình, Trật tự phải là hình ảnh một xã hội xây trên Công chính, còn cần rất nhiều cố gắng tranh đấu để tố cáo, lật đổ cái bạo động vô hình trong những Pháp-luật, Luân lý, Trật tự xã hội chỉ có tính cách hình thức và giả hiệu.

---

(1) Xem cái nhìn bạo động trong « Cái nhìn, hay đám cưới với cuộc đời » của tác giả, Đại-Học số 13.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Thời đại này, chúng ta đang mục kích một cuộc vật lộn vĩ đại giữa hai khối đối lập chia đôi thế giới. Người chống cộng một cách thiển cận có thể cho rằng Bạo động chỉ ở phía Cộng-sản mà không nhìn thấy Bạo động ở khắp nơi. Một tấm lòng vô tư tha thiết với Công lý, quyền sống của con người biết phẫn uất trước những đàn áp Hung-gia-lợi và Tây-tạng, cũng không thể không phẫn uất trước chiến tranh Algérie hay đàn áp người da đen ở Nam-phi.

Vậy Lịch-sử từ trước đến nay là Bạo động. Phong kiến bạo động, tư bản đế quốc bạo động, Cộng-sản cũng bạo động. Chỉ khi nào nhận định được rằng Bạo động ở khắp nơi, trong mọi chế độ, chúng ta mới có điều kiện tìm hiểu một cách đứng đắn nguồn gốc những bạo động trên và mới được phép hy vọng chấm dứt hay ít ra giảm bớt bạo động.

Lý do thất bại những Tôn giáo và luân-lý.

Mỗi năm, trong các nước trên thế giới đều có những tổ chức kỷ niệm ngày tuyên bố bản « Tuyên ngôn nhân quyền » mà mọi người đều coi như một thắng lợi trên Bạo động và là một lý tưởng để các dân tộc noi theo. Nhưng một ý-tưởng cần để ý tới là: không phải bây giờ người ta mới nói đến nhân quyền, tự do, công chính. Đã từ mấy nghìn năm nay, những tư-tưởng đó đã bàng bạc trong các nền luân lý, tôn giáo cổ truyền. Chỉ nhìn qua hai tôn giáo lớn và có từ lâu như Thiên-Chúa giáo và Nho-giáo, người ta cũng đã thấy những ý-tưởng nhân quyền bộc lộ trong những đạo-giáo đó. Đạo Thiên-Chúa dạy rằng mọi người đều là con Thiên-Chúa. Ngài là Cha chung. Vậy mọi người đều là anh em với nhau và do đó bình đẳng với nhau. Giá trị và nhân phẩm con người ở chỗ người là con Thiên chúa, đấng Tạo hóa; không còn phân biệt sang hèn, giỏi dốt, mạnh yếu, đẹp xấu. Quyền sống của người xây trên quan niệm bình đẳng đó.

Nho Giáo cũng dạy « Tứ hải giai huynh đệ ». Mọi người trong Thiên hạ đều là anh em. Luân lý xác định những tương giao giữa người và người đặt trên chữ Nhân Ái. Nếu ai cũng biết và thực hiện nhân ái, tất nhiên sẽ biết tôn trọng người khác, và tôn trọng người khác tức là kính trọng quyền sống quyền làm người của người đó; và do đó sẽ không còn có Bạo động.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Nhưng tại sao ngày nay người ta vẫn phải nói đến nhân quyền và vẫn có những người hy sinh đời mình để tranh đấu cho việc thực hiện những giá trị đó ? Như thế có phải là suốt 20 thế kỷ nay, quyền sống của con người chưa được tôn trọng, vẫn bị chà đạp ? Phải chăng Tôn giáo và luân lý bất lực không tiêu diệt được Bạo động ? Đặt những câu hỏi như vậy làm cho ta thấy rằng, những ý-tưởng nhân quyền, công chính, bác ái, tuy đã có từ lâu, nhưng chưa *thực sự* tác dụng trực tiếp trong đời sống hằng ngày, nghĩa là trong những cơ cấu kinh tế và chính trị trên phạm vi quốc gia hay quốc tế. Nói cách khác, những tư tưởng đó mới chỉ là những lời khuyên bảo luân lý, những nguyện ước, chưa biến thành pháp luật của một tổ chức xã hội hợp lý. Do đó, chúng ta thấy có một sự ly dị giữa Tôn giáo, luân lý như một lý tưởng cách biệt với thực tại xã hội chính trị, kinh tế, vì ở trong phạm vi này, bạo động vẫn tung hoành và chế ngự nó, nghĩa là *thiết thực*, những quyền sống của con người trong sinh hoạt chính trị, kinh tế vẫn bị phủ nhận, chà đạp ở những thời đại trở về trước.

Sự kiện đó đưa đến chỗ phải tìm hiểu những lý do gì đã làm cho Tôn giáo hay Luân lý không thể chấm dứt được bạo động mà hơn nữa, đôi khi còn gây ra Bạo động ?

Có lẽ các Tôn giáo đều bắt đầu từ một ý định sau đây: muốn cứu vãn con người khỏi đau khổ. Nhưng tại sao có đau khổ. Đó là kết quả của Bạo động. Người ta đau khổ vì đã tranh chấp, lấn át, chém giết nhau. Sở dĩ người ta tranh chấp lấn át chém giết là vì chiều theo những tính xấu, dục vọng một cách quá độ và ích kỷ, như Tình, Tiền, Tài, Tửu, Thuốc, Thực v.v...

Vậy muốn chấm dứt Bạo-động, phải tu thân, « đi đàng nhân đức », hãm dẹp các dục vọng, thực hiện Bác ái, Công chính.

Ví dụ: Theo Khổng-tử, muốn bảo vệ trật tự xã hội, thì việc quan trọng không phải là thiết lập luật lệ xác định giới hạn quyền lợi mỗi người nhưng là giáo hóa cho mỗi người biết tu-thân, sống đúng với đạo nhân. Vì nếu ai cũng cư xử với người khác hợp đạo lý, tự nhiên xã hội sẽ có trật tự và pháp luật trở nên vô ích.

Triết lý chính trị của Khổng-Tử thu gọn lại trong tu-thân, tề-gia, trị-quốc, bình thiên hạ, lấy Tu-thân làm căn bản, không cần đến pháp luật. Sự tu-thân căn cứ vào lễ nhạc. Vậy trong mối tương quan quyền lợi,

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

người ta chỉ *tin cẩn* lòng tốt của nhau mà cư xử giao thiệp, không cần luật lệ khế ước bảo đảm. Những người cai trị cũng chỉ cần có đức, vì nhiệm vụ chính của họ là giáo hóa dân. « Dùng đức mà khiến, dùng lễ mà tề nhất thì dân có lòng hổ thẹn mà cố làm điều ngay » Luận-ngữ. Như thế, theo Khổng-tử, người cai trị là cha mẹ dân, một nhà luân lý, không phải người thi-hành pháp luật duy trì trật tự, vì điều cốt yếu là làm sao cho mọi người có đức để khỏi cần đến pháp luật. « Xử kiện thì ta cũng như người, sao khỏi xử kiện mới hay » Luận-ngữ.

Về hình thức tổ chức chính trị, Nho giáo chủ-trương tôn quân quyền, nghĩa là giao chính quyền cho một người mà thôi, là vua. Đối với vua, dân phải tuyệt đối trung tín và tòng phục ? Tại sao ? Vì vua phản ảnh mệnh trời, Thiên lý, nghĩa là cái *lý khách quan* phổ biến. Cho nên trung với vua, không phải là với *cá nhân vua*, nhưng là với lý-tính phổ biến mặc-thể trong con người vua. Đó là ý nghĩa tính cách chuyên chế trong chế độ quân chủ. Trên nguyên tắc sự chuyên chế đó không bao hàm áp chế, độc tài, vì tòng phục vua một cách tuyệt đối, đâu có phải là tòng phục cá nhân Vua, nhưng là tòng phục Đạo lý luôn luôn phù-hợp với quyền lợi chính đáng của mình.

Đó là một lý-tưởng hay đẹp, nhưng ở trên lý thuyết thôi. Triết lý chính trị của Nho giáo bao hàm một lòng tin vào con người luôn luôn bao giờ cũng có thiện ý và thiện chí, nghĩa là bao hàm một quan niệm coi bản tính con người vốn thiện. Đó là một thái độ lạc quan, nhưng lại không thiết thực. Vì thiết thực, con người không phải lúc nào cũng lấy nhân nghĩa mà cư xử với nhau, dù họ vẫn có Thiện ý và Thiện chí. Nhược điểm của lý tưởng chính trị Nho giáo ở chỗ nhầm lẫn chính trị với luân lý, muốn thực hiện một trật tự xã hội *chỉ* bằng nhân nghĩa đạo đức. Dĩ nhiên, nếu ai cũng có nhân nghĩa, biết tôn trọng quyền lợi kẻ khác, sẽ không cần cai trị, pháp luật. Vấn đề giáo dục tu-thân, làm cho con người có đạo lý, tuy bao quát cả phạm vi chính trị, nhưng không chi phối toàn diện thực tại chính trị. Nói cách khác, luân lý có thể ảnh hưởng vào chính trị, nhưng không cấu tạo hoàn toàn thực tại chính trị. Luân lý, Tôn giáo lạc quan ở chỗ tin rằng lòng tốt và thiện ý đã đủ để đảm bảo cho trật tự xã hội vững bền. Nhưng đấy cũng là chỗ yếu của tôn giáo luân lý khi tôn giáo luân lý không để ý đến những điều kiện khách quan của công việc thực hiện trật tự đó. Nói đến điều kiện khách quan tức là đặt vấn đề chế độ, cơ cấu xã

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

hội; một chế độ có tổ chức, nghĩa là được quy định bằng pháp luật hợp tình hợp lý là điều kiện thuận tiện cho việc thực hiện lý tưởng luân lý đồng thời cũng là điều kiện đảm bảo sự bền vững của lý tưởng luân lý đó. Chính vì thiếu một cơ sở pháp lý quy định đời sống chính trị, mà vua chúa ngày xưa đã có thể trở thành bạo vương. May ra gặp vua tốt thì mọi việc việc cũng tốt, nhưng xảy khi quân quyền lạm dụng, hà khắc tàn bạo, dân chúng thường phải cắm đầu chịu, cho đến khi cùng cực không thể chịu nổi mới biến thành vũ lực, bạo động. Chính trị hoàn toàn đặt trên sự tín nhiệm ở một cá nhân, không bị ràng buộc bởi một điều kiện nào hết vì đã coi cá nhân đó đồng hóa với Đạo lý. Thiết thực, phần nhiều những cá nhân đó không sống hợp với Đạo lý; vì không gì ngăn cản họ có thể hoạt động xa Đạo lý. Do đó, một triết lý chính trị chỉ xây trên luân lý thường đưa đến tham nhũng, nổi loạn, cách mạng. Nói cách khác, quan niệm quân chủ độc tôn thiết yếu bao hàm những khả năng bạo động.

Quan điểm pháp lý.

Sự kiện trên đưa chúng ta đến một nhận xét sau đây: sự ý thức được quyền sống của con người đã không thể thực hiện được chỉ trên phạm vi luân lý, lý-tưởng trừu-tượng, nhưng chỉ có thể xuất phát ngay từ những hoàn cảnh, chế độ xã hội thiết thực xây trên bạo động. Nếu con người có những quyền sống thì con người đã ý thức được những quyền sống từ bạo động, từ những cảnh chà đạp, áp bức quyền sống đó.

Hơn nữa, sự chà đạp càng tàn bạo, toàn diện, ý-thức về quyền sống càng mãnh liệt và biến thành phản kháng. Sự phản kháng đó có thể mới chỉ là những nổi loạn ở những thời kỳ xưa. Dân nổi dậy chống lại chế độ khi nạn tham-nhũng thối nát đến một mức không chịu được, hay làm loạn khi bị mất mùa lụt lội... Dần dần, những nổi loạn đó biến thành Cách mạng. Cách mạng khác nổi loạn ở chỗ nổi loạn chỉ là một chống đối tiêu cực nhằm tiêu diệt một chính quyền mà không đặt vấn đề hướng đi của cuộc nổi dậy, và cũng không đề ra một chế độ mới. Cho nên nổi loạn chỉ thay đổi chủ mà không thay đổi chế độ xã hội. Trái lại Cách mạng là một nổi loạn có ý thức tranh đấu và đặt một chủ đích cho tranh đấu, nhằm lật đổ không những một chính thể, mà còn cả một chế độ đã sinh ra chính thể đó. Nhưng dẫu sao, nổi loạn hay Cách mạng cũng đều bao hàm một ý

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

nghĩa nhân bản, nghĩa là nhân danh quyền sống của con người mà tranh đấu cho công lý, tiêu diệt Bạo động.

Do đó, từ thời kỳ nô lệ cho đến ngày nay, con người đã dần dần ý-thức được quyền sống của mình và nỗ lực giản lược những bạo động bằng cách hợp lý hóa đời sống xã hội. Nghĩa là thiết lập những hiến-pháp xác định rõ ràng quyền lợi và nhiệm vụ của mỗi cá nhân trong đoàn thể dân tộc. Những cuộc cách mạng Dân chủ ở Âu-châu vào thế kỷ 18, 19 phản ảnh những nỗ lực hợp lý hóa đó.

Như thế, trước đây nhân quyền mới chỉ ở phạm vi tôn giáo, luân lý, ngày nay nhân quyền bước vào phạm vi pháp lý. Nhưng để đi từ phương diện luân lý tôn giáo đến phương diện pháp lý, nhân loại đã phải trải qua mười tám mười chín thế kỷ.

Đặt vấn đề tổ chức chính trị trên một cơ sở pháp lý có nghĩa là không còn tin ở lòng tốt của người ta trong phạm vi tranh chấp quyền lợi, nhưng là chỉ căn cứ vào pháp luật mà xác định quyền hạn của mỗi người để ai ai cứ đấy mà tuân theo. Nếu công nhận ai cũng có tự do và quyền lợi, ta cũng phải công nhận rằng quyền lợi đó không có tính cách tuyệt đối vì bị giới hạn bởi quyền lợi của người khác. Do đó để tránh tranh chấp có hại cho cả đôi bên, người ta thỏa thuận đặt ra những quy ước, luật lệ dung hòa quyền lợi, để ai cũng có lợi mà không thiệt hại cho người khác. Người đi đường theo luật đi đường, người buôn bán lập hội, nghiệp đoàn để tránh cạnh-tranh hỗn loạn v.v... Những quy ước được đôi bên thỏa thuận và bó buộc đôi bên phải giữ là nội dung của một giao kèo hay *khế ước*. Vậy tự do của mỗi người bị giới hạn bởi khế ước mà mình đã chấp thuận. Sự giới hạn đó không phải tiêu diệt tự do, trái lại chính là điều kiện đảm bảo tự do.

Do đó Pháp lý là biện pháp ngăn cản bạo động hay đề phòng cho bạo động khỏi xảy ra.

Theo Jean Lacroix, ta có thể xác định con người bằng ba thái độ : bạo động, yêu đương và pháp lý. Con người bạo động là con người sống theo bản năng, luôn luôn muốn theo ý mình mà không đếm xỉa đến quyền lợi người khác. Con người bạo động là con người *liều*. Vì hành động bạo lực có thể nguy hại nếu đối phương phản kháng lại. Trong trường hợp

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

đối phương yếu hơn, bạo động trở nên uy hiếp và đè nén. Mối tương quan giữa người bạo động với người bạo động là tương quan lực lượng, mạnh được yếu thua, có tính chất dã man, phi-nhân. Trái lại con người yêu đương là con người *tự hiến*, quảng đại. Do đó không có tranh chấp, mâu thuẫn, vì người yêu đương bao giờ cũng nghĩ đến quyền lợi kẻ khác, và đặt quyền lợi đó trước quyền lợi riêng.

Con người yêu đương cũng là con người *liều*, vì không cần tính toán trước xem lòng yêu có được đáp lại hay không.

Nhưng thiết thực, con người không thể sống mãi trong tình trạng chiến tranh, cũng như không thể lúc nào cũng sống yêu đương trong mọi phạm vi. Do đó cần có con người pháp luật. Con người pháp luật là con người trung gian giữa con người bạo động và con người yêu đương. Có một phần tương giao không thể xử bằng tình, tin tưởng, vì sẽ gây dịp cho những hành động bạo động. Đó là phần xã hội chính trị, kinh tế, cần được tổ chức theo pháp luật, căn cứ trên sự công chính. Như thế, con người pháp luật là cần thiết để duy trì trật tự, không ai xâm phạm đến quyền lợi người khác, tạo điều kiện đưa đến xã hội tình, con người yêu đương.

Trong việc chính trị, người cai trị cũng như người bị cai trị đều căn cứ vào Pháp luật đã phân định bổn phận và quyền lợi mà cư xử. Pháp luật cũng quy định những trường hợp vi phạm và mọi người cũng đều căn cứ vào pháp luật mà phán đoán hay kết án người phạm luật. Nhà nước là cơ quan do dân chúng trong một cộng đồng quốc gia để cử ra có nhiệm vụ thi hành và bảo vệ Pháp lý của cộng đồng.

Trước thế kỷ 19, các quốc gia còn ít liên lạc với nhau. Nhưng từ khi có cuộc Cách mạng kỹ thuật đặt trên khoa học, những biên giới quốc gia dần dần bị phá vỡ, các dân tộc gần nhau hơn và dần dần đi tới chỗ thống nhất nhân loại trong một nền văn minh.

Sự va chạm giữa người với người không phải chỉ ở trong lãnh vực một quốc gia, nhưng còn bao chùm cả lãnh vực giữa các quốc gia với nhau. Đó là một sự kiện mới mẻ đòi hỏi một tổ chức quốc tế, một quốc gia trên các quốc gia để giải quyết những mâu thuẫn giữa các quốc gia với nhau. Một Pháp luật quốc tế dần dần được ra đời để xác định giới hạn quyền lợi

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

các quốc gia trong cộng đồng quốc tế. Trong một quốc gia, Pháp luật là phương tiện duy trì trật tự và Nhà Nước có nhiệm vụ bảo vệ sự tôn trọng Pháp luật. Trong cộng đồng quốc tế, cũng cần có luật quốc tế và một nhà nước quốc tế để bảo vệ Trật tự và an ninh chung của các quốc gia. Đó là ý nghĩa sự thành lập hội Quốc Liên năm 1919 sau Đại chiến I và Liên Hiệp Quốc sau Đại chiến thứ hai.

Sự thất bại của Pháp lý hay quan điểm mác-xít về bạo động.

Đến đây chúng ta thấy ý-thức về nhân quyền đã được cụ thể hóa trong đời sống chính trị, nghĩa là được thể hiện bằng pháp lý xác định rõ rệt quyền lợi và nghĩa vụ của con người trên phạm vi quốc gia và quốc tế nhằm để phòng và ngăn cản Bạo động do tranh chấp. Đó là một tiến bộ rất lớn so với các thế hệ trước. Nhưng chúng ta thấy rằng Liên hiệp quốc cũng như Hội quốc liên ngày trước, nhiều khi bất lực trước những tranh chấp giữa các quốc gia, vì có một sự ly dị giữa Pháp luật quốc tế, phản ảnh thiện chí hòa bình, bảo vệ công lý với võ lực của những quốc gia trong Liên hiệp quốc. Pháp luật chỉ được đảm bảo khi dựa vào lực lượng. Pháp luật chỉ phản ảnh một tương quan lực lượng. Do đó Liên hiệp quốc thường đắc lực trước những tranh chấp giữa các nước nhỏ, và đôi khi bất lực trước những tranh chấp giữa các cường quốc. Cứ nhìn tình hình thế giới ngày nay, chúng ta cũng vẫn thấy những chiến tranh, những bạo động áp bức xâm phạm vào quyền tự quyết của các quốc gia; nếu không có chiến tranh nóng thì cũng là chiến tranh nguội, nghĩa là tình trạng căng thẳng, gay cấn giữa các quốc gia. Thành ra không bao giờ người ta được hưởng hòa bình thực sự, vì luôn luôn phải sống trong tình trạng chiến tranh nguội, nghĩa là sửa soạn chiến tranh. Hòa bình là một hy vọng như không thể đạt được. Như thế, Pháp lý chưa thể tiêu diệt được Bạo động và Pháp lý không chi phối được lực lượng. Do đó Bạo động vẫn có thể xảy ra và thực sự vẫn xảy ra.

Sự thất bại một phần nào của Pháp lý đưa chúng ta đến chỗ phải tìm hiểu sâu xa hơn nguồn gốc của Bạo động. Như trên đã nói pháp lý là một khế ước do những đương sự chấp thuận. Nhưng sự chấp thuận tùy thuộc vào lực lượng của đôi bên. Vậy nhược điểm của Pháp lý là ở chỗ một khi pháp lý đã được quy định sẽ bền vững mãi, nhưng những lực lượng

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

đứng sau có thể thay đổi. Ví dụ: khi trước tôi yếu, tôi chịu nhượng bộ đến đây, bây giờ tôi mạnh hơn, tôi không thể nhượng bộ như thế. Nhưng bởi vì người ta ít khi dám phế bỏ, một cách trắng trợn, vô liêm sỉ, cơ sở pháp lý của những thỏa thuận cũ, đồng thời không chịu được sự bó buộc do thỏa thuận mà người ta cho là quá đáng, nên người ta thường dùng trăm nghìn mưu kế chính trị để vừa tôn trọng được Pháp luật về hình thức, vừa thỏa mãn những yêu sách căn cứ vào lực lượng của mình. Thành ra, bề ngoài, người ta vẫn tôn trọng pháp lý nhưng thực sự khi hành động, vẫn hành động theo lực lượng của mình. Do đó , pháp lý trở thành mặt nạ che đậy những tương quan lực lượng, hay chỉ còn có tính cách hình thức, trống rỗng, vô nghĩa.

Hoặc là Pháp luật có thể được ấn định một cách *trừu-tượng*, mà không để ý đến những điều kiện thực hiện Pháp luật. Ví dụ: người ta có thể tuyên bố mọi người đều bình đẳng, có quyền tư hữu và phải kính trọng quyền tư hữu. Đó là Pháp luật rất hợp lý, nhưng trừu tượng vì đã không đếm xỉa đến nội dung thiết thực của nó, nghĩa là không xét xem thiết thực mọi người đều có thể có tư sản không. Ví dụ: Trên Pháp lý, ai cũng có quyền tư hữu, nhưng thực tế, trong chế độ phong kiến nông nghiệp và tư bản kỹ nghệ, chỉ một thiểu số có phương tiện chiếm tư-hữu, còn đa số không có phương tiện và chỉ có thể hãnh diện có quyền đó mặc dầu đói rách, bị bóc lột. Vì thế, bình đẳng trong những chế độ đó chỉ có tính cách *pháp lý hình thức* và che đậy một bất bình đẳng thực sự.

Do đó Pháp lý trở thành một công cụ của kẻ mạnh để biện chính cho quyền lợi của mình đồng thời để đàn áp người khác.

Như thế đã rõ vấn đề không phải là xem một xã hội có nhiều nguyên tắc hay đẹp, nhưng là xem những tương quan giữa người với người có thực sự phản ảnh những nguyên tắc hay đẹp đó không.

Đó là lối nhìn của Marx. Người mác-xít khi phê bình chủ nghĩa tư bản, không hiểu những chữ Tự do, Dân chủ, Công chính một cách trừu tượng, nhưng chỉ căn cứ vào nội dung thiết thực những chữ ấy thôi.

Trong xã hội tư bản, những chữ ấy có thực một nội dung thiết thực không ? Tư bản có thực kính trọng và thực hiện tự do, công bằng, dân chủ không ? Hay chỉ là khéo léo che đậy một chế độ *thực sự* áp bức,

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

trênh lệch, chà đạp nhân phẩm bằng những nguyên tắc đẹp, in trong hiến pháp, khắc trên tường các dinh thự.

Tự do của tư bản đế quốc là tha hồ cho thuê nhà bằng một giá cắt cổ, hà hiếp dân cày, bóc lột thợ thuyền, là đi ăn cướp nước người ta, bắn giết đàn bà trẻ con để bảo vệ *trật tự, tự do, văn minh* (!) viết bằng chữ hoa. Tự do đây là tự do một thiểu số thi hành thứ tự do đó bằng cách cắt quyền tự do kẻ khác bị bóc lột chống lại họ. Tóm lại là tự do thực dân đế quốc.

Một xã hội bề ngoài rất có thể dân chủ, tự do, nhưng thực là áp bức bạo động. Phải nói ngay rằng nền tảng, lẽ sống còn của xã hội tự do tư bản là bạo động.

Cho nên không thể nhân danh luân lý tự do chủ nghĩa mà kết án bạo động được. Với người Mác Xít, vấn đề không phải là xem một xã hội có nhiều tư tưởng nguyên tắc đẹp, nhưng xem xã hội đó đã thực hiện những nguyên tắc ấy thế nào trong đời sống, trong mối liên lạc giữa người với người. Mác không đứng trên lập trường nguyên tắc mà phê bình tự do chủ nghĩa, nhưng trên lập trường mối tương quan xã hội. Phương pháp là bắt đầu bằng việc phân tách tình thế, nghiên cứu quá trình tiến hóa của lịch sử mà không dùng đến những khái niệm luân lý siêu hình tiên nghiệm. Rồi từ phân tách xây một triết học, dựng một tiêu chuẩn cho hành động.

Mác không ngồi tưởng tượng ra một lý tưởng đẹp, mong đem áp dụng vào thực tế. Giai cấp đấu tranh chính tư bản đẻ ra, cách mạng vô sản, xã hội cộng sản là nhu cầu lịch sử tất nhiên sẽ phải tiến tới. Vì thế người cộng sản không tạo ra cộng sản, nhưng chỉ là người biết ý thức hướng đi của lịch sử và tham gia vào hướng đi ấy. Nhờ phương pháp đó, Mác thấy rằng tất cả những danh từ đẹp trong chế độ tư bản chỉ là cái mặt nạ che đậy những bạo động trong thực tế.

Mác không nhằm phê bình ý niệm dân chủ tự do trừu tượng nhưng nhằm cái *nội dung* thiết thực của nó trong đời sống. Tự do văn hóa, những người thợ suốt ngày chỉ kiếm gạo thì còn thì giờ đâu nghĩ tới văn hóa. Dân chủ, nhưng người thợ thất nghiệp không có quyền có việc làm. Trong xã hội tư bản, có tự do dân chủ chính trị mà không có tự do dân chủ xã hội.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Như thế, Pháp lý không phải là phương tiện tiêu diệt bạo động vì nó chỉ là phản ảnh lực lượng của người thống trị và hơn nữa còn biện chính cho sự thống trị đó. Muốn thực sự tiêu diệt bạo động phải truy nguyên nguồn gốc của Bạo động. Theo Marx, nguồn gốc của Bạo động ở trong tương quan sản xuất. Trong tương quan này có ba yếu tố chính là Cần lao, nguyên liệu và Vốn. Trong những nền kinh tế nô lệ, phong kiến và tư bản, Vốn chiếm một địa vị độc tôn. Nhân công biến thành thứ hàng mà người chủ mua như mua bất cứ nguyên liệu nào. Nếu định nghĩa cần lao là một tác phong đặc biệt của con người tìm hiểu và biến đổi thiên nhiên nhằm thỏa mãn những nhu cầu kinh tế của mình, tạo điều kiện thực hiện công trình nhân vị hóa con người, thì ý-nghĩa Cần lao đã bị phủ nhận trong những chế độ kinh tế trên, và những chế độ đó gây nên cái mà Marx gọi là Phóng-thể kinh tế (aliénation économique), nguồn gốc Bạo động. Trong phóng thể này, người cần lao bị bóc lột mất xản phẩm cần lao của mình, nghĩa là làm mà không được hưởng thụ điều mình làm ra; người lao động cũng còn bị phân ly với chính mình, với đồng loại và với thiên nhiên (1) Theo Marx, phóng-thể kinh tế là nguồn gốc của mọi sự phóng thể khác, như phóng thể Tôn-giáo và chính trị.

Phóng thể kinh tế sinh ra phóng thể tôn giáo, vì về phía người bị bóc lột Tôn giáo là một an ủi, liều thuốc mê cho con người bị đau khổ mà không thể sửa đổi được thân phận lầm than của mình; về phía người bóc lột, Tôn giáo là Cảnh sát, kẻ bảo vệ trật tự của phong kiến tư bản đã đồng hóa với trật tự của Thượng đế. Người bị trị có tôn giáo sẽ không thể làm loạn vì như thế là chống lại Thượng đế. Phóng thể kinh tế cũng sinh ra phóng thể chính trị. Muốn biện chính và duy trì sự bóc lột; Giai cấp thống trị phải che đậy bạo động dưới một hình thức pháp-lý. Nhưng như trên đã trình bày, Pháp lý mà không đếm xỉa tới những điều kiện thực hiện, thì chỉ là một công cụ biện chính sự bạo động của kẻ có điều kiện thực hiện, đồng thời cũng là một lợi khí đàn áp kẻ không có điều kiện. Nhà nước đại diện Pháp-lý. Mà Pháp-lý là phương tiện của kẻ thống trị, thì Nhà nước cũng là công cụ đàn áp của giai cấp đó.

---

(1) Xin xem bài « Cần lao » của tác giả — Đại-Học số 4—5.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Trong những chế độ gây nên phóng thể kinh-tế, nhà nước là nguồn gốc bạo động vì chỉ nhà nước mới được quyền đàn áp *hợp pháp* qua các cơ quan quân sự, Công an Cảnh sát, bằng võ lực.

Như thế, theo Marx và nhất là Lénine, nhà nước gắn liền với hiện tượng giai cấp. Hay nói rõ hơn, nhà nước là lợi khí của giai cấp thống trị và bao lâu xã hội còn phân chia giai cấp, nhà nước vẫn tồn tại như Lénine nói: « Lịch sử chứng minh rằng nhà nước, bộ máy chuyên môn đàn áp, chỉ xuất hiện ở nơi và lúc đã xảy ra sự phân chia giai cấp, sự phân chia xã hội thành những nhóm người mà nhóm này luôn luôn chiếm đoạt cần lao của nhóm khác, nơi mà người này bóc lột người kia ».

Vậy muốn chấm dứt bạo động, phải tiêu diệt phương tiện đàn áp, bạo động là Nhà nước; nhưng nhà nước chỉ là con đẻ của giai cấp thống trị, do đó phải tiêu diệt tận nguồn gốc bạo động là phóng-thể kinh tế; khi đã xóa bỏ được phóng-thể kinh tế, mọi phóng-thể khác như phóng-thể chính trị, tôn giáo tự nó phải tiêu diệt theo vì những phóng-thể này chỉ là do phóng-thể kinh tế mà ra.

Chủ nghĩa Cộng sản nhằm tiêu diệt xã hội tư bản, nghĩa là nhằm tiêu diệt hiện tượng giai cấp, người thống trị người, để thiết lập một xã hội vô giai cấp. Vậy khi Cách mạng cộng sản thành công, nhà nước, công cụ đàn áp giai cấp của chế độ tư bản cũng phải tiêu ma. Đó là lý-thuyết triệt tiêu nhà nước của Lénine. Nhưng nhà nước chỉ bị xóa bỏ khi hiện tượng giai cấp *thực sự* không còn, vậy có một thời gian chuyển tiếp phải qua từ xã hội tư bản đến xã hội Cộng sản: đó là thời kỳ vô sản chuyên chính. Vô sản chuyên chính còn giữ nguyên tính chất đàn áp của nhà nước, nhưng thay vì là công cụ đàn áp đại đa số (như của tư bản) sẽ chuyển sang công cụ đàn áp thiểu số tư bản. Như thế, nhà nước vô sản sau khi chấm dứt xã hội tư bản sẽ giữ lại tất cả bộ máy nhà nước tư bản: quân đội, công an, hành chính v.v... và dùng bộ máy đó để tiêu diệt tư bản không cho ngóc đầu lên được.

Sau đó, dần dần khi các phương tiện sản xuất đã được tập thể hóa, cơ sở kinh tế đã biến đổi, giai cấp thống trị đã bị tiêu tan, lúc ấy nhà nước dần dần cũng biến đi cho đến khi triệt tiêu hoàn toàn: « Sự cai trị người nhường bước cho việc quản lý sự vật». Đó là xã hội Cộng sản, vô giai cấp, vô nhà nước.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Trong viễn tượng đó, chúng ta thấy chủ nghĩa mác-lénin sau khi đã nhận định những chế độ cũ từ nô lệ đến tư bản đều bạo động, chủ trương dùng bạo động để chấm dứt bạo động bằng nhà nước độc tài chuyên chính. Tại sao Marx chủ trương dùng bạo động chấm dứt bạo động?

Marx nói: « Xuất hiện như một chủ nghĩa tự nhiên hoàn toàn, Cộng sản là một nhân bản. C.S. chấm dứt mâu thuẫn giữa người với người, giữa đời sống và bản thể (essence) giữa ngoại giới và nội giới (objectivation et affirmation de soi) giữa tự do và tất yếu, giữa cá nhân và đoàn thể. C.S. giải quyết màu nhiệm lịch sử và biết mình giải quyết được.

Đó là triển vọng người Mác xít muốn đạt tới: giải phóng con người hoàn toàn khỏi mọi áp bức chính trị, kinh tế, tôn giáo, chấm dứt các mâu thuẫn nguồn gốc bạo động. Muốn thế cần dùng bạo động. Theo Mác, hy vọng vào lòng tốt người ta để cải tạo xã hội theo lối Kant là ảo tượng. Tin rằng trong một nhà nước dân chủ ai cũng được pháp luật bảo đảm, không ai muốn xâm lấn tự do của ai, tất nhiên sẽ thực hiện được lòng bác ái, tức là chủ trương một thứ luân lý rỗng trong phạm vi chính trị, vì không đếm xỉa đến điều kiện xã hội cho phép thực hiện hay không công bằng tự do v.v. Phương pháp Mác là chỉ luôn luôn căn cứ vào những mối liên quan lực lượng (rapports de force) trong một xã hội.

Muốn chấm dứt một lực lượng bất công, không thể lấy lòng tốt mà đối lập, nhưng phải tạo ra một lực lượng đối lại với lực lượng bất công kia. Người thợ thất nghiệp không thể cứ ngồi đấy chờ lòng tốt của chủ.

Một luân lý nhìn nhận kẻ coi người khác là một phương tiện, là vô luân lý. Kính trọng kẻ khinh bỉ người khác tức là khinh dễ những kẻ bị khinh dễ. Không bạo động với kẻ bạo động với người khác tức là đồng lõa với người đó.

Vấn đề không phải có nên bạo động hay không, nhưng là chọn thứ bạo động nào chấm dứt được bạo động, lập lại trật tự hòa bình.

Cộng sản chủ trương Cách mạng bạo động, lật đổ chế độ bạo động người bóc lột người do giai cấp vô sản lãnh đạo. Tại sao vô sản lại có nhiệm vụ lịch sử ấy? Vì trong chế độ tư bản giai cấp vô sản khổ cực hơn hết. Nạn nhân của chế độ này, đồng thời theo biện chứng pháp, hoàn cảnh

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

lầm than đó lại giúp cho người vô sản ý thức được rõ rệt sâu xa hơn ai hết thân phận con người, tình nhân loại, giá trị cần lao, công bằng, yêu đương.

Tất cả những giá trị tinh thần, luân lý có tính cách phổ biến đều bị phóng-thể (aliéné) trong xã hội tư bản — người trí thức chỉ hiểu được nó trong ý tưởng mà không sống — trái lại người vô sản sống thực cái tình trạng chia ly giữa con người và những giá trị đó, và chịu đựng một cách chua xót hoàn cảnh đó.

Cho nên, chỉ có giai cấp vô sản trong chế độ vô sản, hiện thân một nhân loại bị phóng thể, mang trong mình những khả năng tác tạo, giải phóng nhân loại — vì thế người mác xít nói giai cấp vô sản mang tương lai nhân loại, hy vọng thế giới mới.

Khi cách mạng vô sản thành công, nắm được chính quyền sẽ thực hiện xã hội đại đồng, đồng thời cũng thực hiện những giá trị phổ biến đã mang sẵn trong lòng, nghĩa là chấm dứt các mâu thuẫn giữa người với người, giữa cá nhân với lịch sử, giữa người với tạo vật.

Nhưng giai cấp vô sản không thể chốc lát giác ngộ, đoàn kết, tranh đấu có phương pháp, kỷ luật v.v.. công việc đó đòi có một đảng. Đảng là ý thức của vô sản. Đảng với quần chúng vô sản như cá với nước. Đảng không thể sai lầm vì ý đảng là ý dân, mà ý dân thì bao giờ cũng đúng...

Xít-ta-lin xác định nhiệm vụ đảng « không những phải là một phối hợp tất cả các tầng lớp vô sản nhưng còn phải là lợi khí chinh phục độc tài vô sản và củng cố bành trướng độc tài đó khi đã chinh phục được. » (Question du Léninisme p,109 Moscou 1951)

Bài học lịch sử.

Lý-thuyết mác-lênin đã tác dụng trong lịch sử từ bốn mươi năm nay. Ai cũng đã thấy cộng sản dùng bạo động để thực hiện lý tưởng muốn chấm dứt bạo động của họ. Trước những kinh nghiệm lịch sử vừa qua, chúng ta tự hỏi, Cộng sản đã chấm dứt được bạo động chưa? Muốn trả lời đúng đắn câu hỏi đó và nhất là để cho người Cộng sản phải chịu, ta không thể nhân danh một quan điểm hay luân lý khác, trái lại nên đứng ngay trong lối nhìn mác xít, nhân danh những mục tiêu mà lý-tưởng đó mong thực hiện.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Có lẽ khi nhìn vào xã-hội Cộng-sản, điều làm cho những người không thể chấp nhận được chủ nghĩa đó, không phải hẳn là những nỗ lực hợp-lý hóa kinh tế, vì ai cũng nhận rằng kinh tế thuộc lãnh vực tất yếu đòi hỏi một tổ chức hợp lý, cụ-thể hóa trong những kế hoạch kinh tế mà ngay cả những nước không mác xít cũng đem ra thực hiện; vậy điều ái ngại ở đây là độc tài chính trị, đàn áp tự do bằng bộ máy nhà nước được tổ chức một cách thật khoa học, chặt chẽ, vì nhà nước là một cơ quan độc nhất được xử dụng bạo động một cách hợp pháp. Đó là điểm bế tắc nhất trong chế độ Cộng sản và là nguồn gốc những Cách mạng đã bùng nổ trong một xã-hội Cách mạng.

Theo chỗ chúng tôi nhận định, nguyên nhân bế tắc của chế độ Cộng sản là ở quan niệm coi những phóng-thể chính trị, tôn giáo, gia đình v.v... hoàn toàn là con đẻ của phóng-thể kinh tế và ở tính cách ảo tưởng của *Thuyết triệt tiêu nhà nước theo Lénine.*

Như trên đã nói, Lénine định nghĩa nhà nước là một dụng cụ đàn áp của giai cấp thống trị.

Định nghĩa này đúng, nhưng thiếu sót không bao quát được toàn diện thực tại nhà nước, không nắm được toàn thể nội dung mà chỉ phản ảnh một khía cạnh. Thực vậy nếu phân tách lịch trình tiến hóa của nhà nước ta thấy rằng: có hai yếu tố đã manh nha và quyết định sự xuất hiện của nhà nước là *nhu cầu tổ chức sinh sống đoàn thể và hiện tượng giai cấp.* Cả hai đều thoát thai và hình thành với sự *phát triển năng lực sản xuất do phát minh kỹ thuật qui định.* Con người càng tìm được nhiều phương tiện để đấu tranh với thiên nhiên và tự tạo nhu cầu sinh sống, càng phải tăng thêm sự phân chia công tác, nó là mặt trái của nhu cầu tổ chức vậy. Nhưng loài người chưa nhận thức được rõ rệt tính chất ấy của nhà nước, vậy rất sớm các người đảm nhận trách nhiệm tổ chức hay nhân viên nhà nước thoái hóa, quên nguồn và tách nhà nước ra khỏi nguồn gốc của nó là kinh tế. Vậy hiện tượng giai cấp thành hình: giai cấp lao động sản xuất, giai cấp cai quản sống bám trên cần lao giai cấp lao động và trước phản ứng của giai cấp lao động, quay trở lại dùng bộ máy nhà nước đàn áp giai cấp lao động. Tương quan giữa hai bên không còn phải mối tương quan hợp lý mà biến thành tương quan thống trị. Giai cấp cai quản tự cho mình có đặc quyền truyền khiến người khác và ngồi không, chiếm đoạt

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

mọi ưu thắng trong đoàn thể. Giai cấp thống trị này qua lịch sử đã mặc nhiều hình thức, nhưng tựu trung vẫn có một tính chất: ăn bám và đàn áp. Và kỹ thuật càng tiến thì cơ sở mà giai cấp ấy căn cứ để củng cố sự bóc lột đàn áp của mình cũng thay đổi: từ chiếm hữu đất đai đến chiếm hữu nhà máy, nhưng luôn luôn vẫn là chiếm hữu các công cụ sản xuất.

Chính thực tại nhà nước trong giai đoạn phóng-thể này mà cộng sản chủ nghĩa đã phân tách phơi bày ra ánh sáng tất cả các mâu thuẫn tiềm tàng. Nhà nước ấy là đích thực con đẻ của giai cấp và có tính chất là công cụ đàn áp giai cấp. Nhưng Lénine quên mất yếu tố đã sinh ra chính hiện tượng giai cấp, đúng hơn, yếu tố mà hiện tượng giai cấp là một hiện thân lịch sử, một hiện thân phóng-thể, *đó là nhu cầu tổ chức sự chung sống cho đoàn thể*. Vậy Cộng sản chủ nghĩa nhận định thiếu sót về tính chất của thời kỳ thứ nhất biện chứng của nhà nước và vì thế cả quyền hồ đồ về tương lai của nhà nước. Nếu nhà nước chỉ là công cụ đàn áp giai cấp thì đúng như cộng sản cả quyết, nhà nước sẽ triệt tiêu; nhưng nếu nhà nước qua phóng-thể giai cấp, vẫn bao hàm nhu cầu tổ chức thì với sự tiêu ma giai cấp, thực tại nhà nước vẫn còn và ta có thể nói lúc ấy nhà nước mới thực sự ý thức được tính chất của mình.

Chúng ta có thể biểu diễn các giai đoạn tiến triển biện chứng của nhà nước như sau:

1.	Chính đề:	không nhà nước nghĩa là không tổ chức	: — A
		không giai cấp thống trị; tự do	: — B
2.	Phản đề:	có nhà nước; có tổ chức	: + A
		có giai cấp; có đàn áp thống trị	: + B
3.	Hợp đề:	có nhà nước; có tổ chức	: + A
		Không giai cấp, không đàn áp, tự do	: — B

Thời kỳ chính đề kéo dài cho đến mạt kỳ thời dã man, và thời kỳ phản đề từ thời kỳ nô lệ qua thời kỳ phong kiến, quân chủ, tư bản và sẽ chấm dứt với tận kỳ của thời vô sản chuyên chính. Thời kỳ hợp đề sẽ bắt đầu với xã hội vô giai cấp.

Như vậy nhà nước sẽ không triệt tiêu như Engels-Lénine quả quyết, nhưng sẽ tồn tại với tính chất nguyên ủy của nó là *nhu cầu tổ chức cuộc sống chung đoàn thể*. Phân tách tiến triển nhà nước như trên mới hợp

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

biện chứng luận vì trong biện chứng hóa không thể có một hiện tượng xuất hiện để rồi biến đi không còn di tích. Phân tách như cộng sản chủ nghĩa, ta sẽ có:

Chính đề:	— A	— B
Phản đề:	+ A	+ B
Hợp đề:	— A	— B

Như thế là không có tiến hóa, vì ở giai đoạn hợp đề không còn giữ và dung hòa được cái ưu điểm của hai giai đoạn trên. Vậy nhà nước nhất định sẽ tồn tại. *Nhu cầu tổ chức đã manh nha và hình thành nhà nước, nhưng nhà nước thành hình lại phủ định cơ sở của mình để biến thành độc tài giai cấp; cho đến khi gây mâu thuẫn đến cực độ ở nhà nước tư bản, rồi biến hóa, trở về lại với thực tại uyên nguyên. Nhu cầu tổ chức như đã tự phủ định bằng giai cấp thống trị để nhận thức được mình trong tổ chức hợp lý tự do.*

Vậy quyết đoán triệt tiêu nhà nước là hồ đồ. Nhà nước vẫn còn và phải được đề cập thẳng thắn để có thể giải quyết các vấn đề nhà nước đặt ra trong giai đoạn hiện tại. Marx nói: « Sau triệt tiêu nhà nước, sự cai trị người sẽ nhường bước cho việc cai quản sự vật ». Nghĩa là không còn vấn đề chính trị tức vấn đề quyền bính của người trên người, vấn đề này sẽ tự nhiên được giải quyết ổn thỏa với các tương quan sản xuất tập thể. Sự thực vấn đề chính trị vẫn còn vì muốn tổ chức kinh tế, học chính, muốn tổ chức cuộc chung sống đoàn thể, vẫn phải có một số người đảm nhận, và số người này sẽ có quyền truyền bảo người khác. Nghĩa là mối tương quan chính trị vẫn còn. Cộng sản không muốn gọi vấn đề ấy là chính trị ; nhưng lý luận như thế chỉ là một cách lẫn trốn vấn đề hơn là tích cực giải quyết.

Nếu phân tích trên là đúng, nghĩa là nếu nguồn gốc nhà nước là do nhu cầu tổ chức của một cộng đồng, nhu cầu đó sẽ tồn tại mãi mặc dầu những lợi dụng của các chế độ. Nói cách khác, ta không thể giản lược nhà nước, chính trị vào kinh tế. Kinh tế có thể ảnh hưởng, chi phối chính trị, tôn giáo, nhưng không hoàn toàn tạo ra chính trị, tôn giáo như một sản phẩm.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Như thế phải nhận rằng chính trị, tôn giáo là một thực tại riêng biệt, tương đối tự lập. Quyền bính tự nó có thể gây bạo động và sự có thể đó nằm ngay trong bản tính của Quyền bính, chứ không phải chỉ do sự chi phối của kinh tế.

Quyền bính là một sự cao cả; nhưng cũng có thể trở thành một sự xấu, và sự có thể đó gắn liền với chính quyền bính đó. Vậy cần phải tìm hiểu Quyền bính, không những trong những khía cạnh nó có thể bị chi phối, lợi dụng bởi những thực tại khác, nhưng nhất là trong những khía cạnh riêng biệt của nó. Tiếc thay Marx đã chỉ nhìn thấy cái phần có thể lệ thuộc mà không nhìn thấy cái phần tự lập của nó. Marx đã chỉ coi Quyền bính, nhà nước như một thượng tầng kiến trúc của hạ tầng kiến trúc là những mâu thuẫn kinh tế.

Nhưng những bài học lịch sử gần đây là một minh chứng cho sự nhầm lẫn đó.

Làm sao có thể có được bản báo cáo của Thủ tướng Krouchtchev phê bình chính sách độc tài của Staline nếu không công nhận rằng phóng-thể chính trị không hoàn toàn giản lược vào phóng thể kinh tế ? vì làm sao hiện tượng Staline đã xảy ra nghĩa là làm sao có thể phóng-thể chính trị trong một xã hội đã tiêu diệt được mọi phóng-thể kinh tế ? Do đó, bản báo cáo của Krouchtchev chỉ có thể hiểu được khi được trình bày như một phê bình Quyền bính trong những lỗi lầm đặc biệt mà chính quyền có thể phạm chỉ vì *có chính quyền* trong tay.

Nếu những lạm dụng quyền bính ở tại ngay sự có quyền bính, vấn đề đặt ra sẽ không phải là tìm cách triệt tiêu nhà nước, nhưng là tìm cách để phòng và giới hạn quyền bính đó. Nhìn vào thực tại xã hội cộng sản, ta thấy thuyết triệt tiêu nhà nước của Lénine đã trở thành một thần thoại tai hại duy trì những bạo động của một chính quyền độc tài bằng cách kéo dài mãi tình trạng tạm thời, chuyển tiếp của thời kỳ vô sản chuyên chính. Thuyết triệt tiêu nhà nước hứa hẹn quá nhiều nhưng là hứa trong tương lai xa xôi, vô định và do đó đã dung túng quá nhiều lạm dụng trong hiện tại. Thuyết triệt tiêu và tính cách tạm thời của nhà nước chuyên chính đã trở thành một biện chính kỳ diệu cho việc kéo dài vô hạn độc tài và bạo động chính trị.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Thành ra trong lý thuyết, người ta vẫn lớn tiếng tuyên bố nhà nước triệt tiêu mà trong thực tế thì nhà nước càng ngày càng được củng cố. Như thế là mâu thuẫn và thực tại cộng sản ngày nay chứng tỏ nhà nước sẽ không triệt tiêu, trái lại càng đang vươn tới những hình thức mới. Marx đã nhận định về nhà nước trong những cuộc Cách mạng thời phong kiến quân chủ: « Tất cả những đảo lộn đó thực ra chỉ kiện toàn thêm bộ máy đó thay vì đập tan nó đi ». Phải chăng nhận xét của Marx cũng có thể áp dụng cho cuộc Cách mạng Cộng sản.

Sở dĩ đã có Staline là vì người ta tin rằng chấm dứt được phóng-thể kinh tế bao hàm sự chấm dứt guồng máy nhà nước đàn áp bạo động là vì người ta đã tưởng rằng nhà nước chuyên chính chỉ là tạm thời. Và do đó thay vì đặt vấn đề *kiểm soát* Quyền bính người ta đã chỉ tin ở một ngày mai nhà nước sẽ triệt tiêu.

Nhưng nếu nhà nước *không thể* bị triệt tiêu, nhà nước cần được *kiểm soát*, giới hạn bằng những biện pháp hợp lý để việc nắm Chính quyền không thể đưa đến những lạm dụng quyền bính, gây nên Bạo động.

Chúng tôi thiết tưởng có ba biện pháp căn bản sau đây:

1) **Sự độc lập của Tòa án.**— Nếu Tòa án tiêu biểu cho Công lý, Tòa án không thể bị lệ thuộc vào Chính quyền, nhận chỉ thị của Chính phủ. Tòa án mất ý nghĩa của nó là một cơ quan bênh vực pháp lý, bảo vệ công ích nếu biến thành một công cụ biện chính bạo động bất công của chính quyền.

Đã rõ là những vụ án Moscou, Prague, Budapest v.v... sở dĩ đã xảy ra như thế là vì Tòa án không tách khỏi chính trị để quan Tòa có thể khách quan xét xử nhân danh Công lý mà thôi.

2) **Tự do thông tin.**— Nếu định nghĩa nước dân chủ như một trách nhiệm chung của toàn dân, người dân chỉ có thể chu toàn nhiệm vụ đó khi được *biết* mọi sinh hoạt của nhà nước. Do đó cần để cho công luận được tự do phát biểu. Báo chí là tiếng nói của Công luận đó phải thuộc quyền người dân, độc giả, chứ không phải chỉ là cơ quan của Chính phủ để đăng chỉ thị, tuyên truyền cho chính phủ và biện chính mọi hành động của chính phủ. Sở dĩ đã có hiện tượng Staline là vì đã không có một công-luận tự do phê bình.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

3) **Tự do đảng phái.**— Những kinh nghiệm của các nước dân chủ tự do và dân chủ nhân dân đặt ra những câu hỏi về vấn đề đảng phái: một đảng tự do đảng phái, chế độ nghị viện đôi khi đưa đến hỗn loạn, bế tắc làm ngừng trệ mọi tiến bộ; đảng khác, chế độ đảng trị có vẽ hiệu nghiệm nhưng cũng thường động chạm đến Tự do thảo luận trao đổi là điều kiện của một sinh hoạt chính trị lành mạnh.

Vậy biện pháp là làm thế nào duy trì được sự tự do thảo luận, tự do đảng phái đồng thời ngăn cản sự tự do đảng phái biến thành một phản ảnh tranh chấp quyền lợi giai cấp, nguyên nhân của sự ngưng trệ, bế tắc.

***

Chúng ta đã tìm hiểu nguồn gốc Bạo động theo quan điểm Mác-xít và đã nhận định những thiếu sót nhầm lẫn của quan điểm đó.

Marx nghĩ rằng bạo động do sự chiếm hữu những phương tiện sản xuất của một thiểu số và nhà nước là công cụ bảo vệ quyền lợi của thiểu số thống trị đó. Vậy chấm dứt phóng-thể kinh tế là tiêu diệt được mọi bạo động, mọi phóng-thể tôn giáo, chính trị, gia đình.

Nhưng lịch sử xã hội Cộng sản đã cho ta thấy sự chấm dứt phóng-thể kinh tế không *tất nhiên* chấm dứt phóng-thể tôn giáo và Chính trị, nghĩa là tôn giáo và chính trị là một thực tại tương đối tự lập, không phải là con đẻ hoàn toàn của kinh tế.

Sự chiếm hữu có thể biểu lộ một tranh chấp quyền lợi kinh tế, nhưng cũng có thể là một hình thức Quyền thế của người trên người, do một ý chí muốn chế ngự người khác mà thôi. Ý chí chế ngự, tiêu diệt người khác đó có thể xảy ra trong địa hạt kinh tế, nhưng cũng có thể xảy ra trong lãnh vực hành chính và ngay cả trong đời sống trí thức và tôn giáo.

Do đó bạo động không phải chỉ bắt nguồn từ tranh chấp kinh tế, quyền lợi vật chất; mà có thể phát sinh từ nguyện vọng chế ngự gắn liền với bản tính con người. Tôn giáo cũng không phải là sản phẩm của kinh tế. Trong thực tế, có những cách thế sống đạo do nhu cầu kinh tế không được thỏa mãn. Nhưng tôn giáo cũng phát xuất từ những khát vọng sâu xa của con người không dính líu gì đến nhu cầu kinh tế. Những đau khổ

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

tinh thần, sự hữu hạn của cuộc đời và ý chí muốn mặc cho những cái trần thế một giá trị vĩnh cữu, sự khát vọng cái tuyệt đối v.v... sẽ vẫn là những nguồn gốc của tôn giáo mà không một chế độ xã hội nào tiêu diệt được. Nhìn vào xã hội cộng sản ngày nay, người ta thấy có một sự quật khởi và phục hưng tôn giáo trong cái chiều sâu của nó làm cho các nhà lãnh đạo rất lo ngại. (1)

Vậy tại sao Tôn giáo vẫn tồn tại sau khi đã chấm dứt phóng-thể kinh tế. Marx chỉ trích Fuerbach là đã mất công phê bình tôn giáo vô ích. Vấn đề không phải là phê bình tôn giáo, nhưng là chấm dứt phóng-thể kinh tế, vì một khi không còn phóng-thể kinh tế, tôn giáo, con đẻ của phóng-thể kinh tế, tất nhiên cũng bị tiêu ma, không cần đã phá.

Nếu thế, tại sao các nhà lãnh đạo Cộng sản vẫn tìm cách cấm phá tôn giáo và bạo động với người theo tôn giáo ? Tại sao không để cho tôn giáo *tự nhiên* tan biến như lý thuyết mác-xít chủ trương ?

Những sự kiện đó đòi hỏi người mác-xít phải duyệt lại lý thuyết của họ không phải nhân danh một lý thuyết khác, nhưng theo ánh sáng những kinh nghiệm lịch sử, bài học của thực tại mà mác-xít đã coi là đường lối nhận định như đã trình bày ở trên.

Bài học lịch sử đã cho chúng ta thấy sự thất bại của Pháp lý, hay của giải pháp kinh tế. Chúng ta cũng đã đưa ra những biện pháp để bổ túc cho những quan điểm trên. Nhưng những biện pháp đó cũng như tất cả những biện pháp mà ta còn có thể đề ra, có thể một ngày kia tiêu diệt được hoàn toàn bạo động ở đời này không ? Thiết tưởng rằng không ai dám quả quyết một cách chắc chắn được, vì bạo động không phải chỉ bắt nguồn từ những yếu tố kinh tế, chính trị xã hội, nhưng từ cả những yếu tố tâm lý và siêu hình. Nếu chúng ta công nhận con người là tự do, chúng ta cũng phải công nhận những nguy hiểm của tự do đó: tự do làm xấu, tự do tội lỗi. Người ta thường nghĩ như Platon « Không ai chủ tâm làm ác bao giờ » vì dù họ có làm điều ác thì vẫn nhằm một mục đích tốt; như ăn trộm, giết người để nuôi sống, bảo vệ tình yêu, quyền lợi.

---

(1) Chúng tôi mong sẽ đề cập đến vấn đề nầy trong một bài sau.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Nhưng thực ra có những hành động không phải làm điều xấu, mặc dù nó xấu, nhưng chủ ý làm điều ác vì điều ác, nghĩa là coi điều ác như cứu cánh của hành động. Ví dụ trong những trại tập trung của Đức quốc xã, người ta hành hạ phạm nhân không phải vì quyền lợi quốc gia, nhưng hành hạ để mà hành hạ, để làm nhơ bẩn con người mà thôi.

Như thế, một chế độ xã hội dù hợp lý đến đâu, một tổ chức dù có hoàn toàn thế nào đi nữa, cũng không bao giờ tiêu diệt hết được mầm mống của Bạo động; vì chế độ xã hội mới chỉ (thực ra cũng đã là lý tưởng) giải quyết được bạo động trong những nguyên nhân kinh tế, và hoàn toàn bất lực trong những nguyên nhân tâm lý và siêu hình — Bạo động gắn liền với thân phận con người là yếu đuối và có thể tội lỗi. Nhận xét đó làm cho ta không thể lạc quan tin rằng Pháp lý, chế độ xã hội công bằng đã đủ để giải quyết mọi tranh chấp, mọi phóng-thể...

Nhưng dù không bao giờ chấm dứt được mọi tranh chấp nhiệm vụ của con người vẫn là phải kiện toàn pháp lý để giản lược bạo động.

Tình trạng con người ở đời là chúng ta không thể tiêu diệt được hoàn toàn bạo động đồng thời cũng không thể không nỗ lực tiến tới chỗ chấm dứt bạo động, bằng mọi biện pháp hợp lý.

Ta chỉ chấm dứt được bạo động khi chấm dứt lòng tham vô độ, ý chí thống trị, chinh phục người khác... Nhưng đó là lý tưởng các luân lý, tôn giáo thường dạy, không bao giờ có thể thực hiện hoàn toàn trên đời này. Tuy vậy, đó vẫn là lý tưởng ta phải vươn tới như ý nghĩa một cuộc đời đáng sống.

NGUYỄN-VĂN-TRUNG

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Về quả bom hay sự tan vỡ hợp lý

LANZA DEL VASTO

Đối đầu với các cường quốc lân bang mà chỉ có một sự võ trang thấp kém thì quả là khinh xuất. Có lẽ còn khinh xuất hơn là hoàn toàn không võ trang.

Còn gì hữu lý hơn là cố gắng cứu vãn sự chậm trễ nếu rủi ro ta đã để kẻ khác vượt lên trước. Tuy nhiên, những kẻ ta có thể đuổi kịp, sẽ không muốn mất bước trước của họ, những kẻ ta đã vượt qua, lại sẽ muốn đuổi kịp ta, còn gì hữu lý hơn?

Còn gì hữu lý hơn bằng tự nhủ: nếu tôi có thứ khí giới tuyệt đối, nước bên cạnh khiếp sợ sẽ phải tự lượng và tôi sẽ tránh khỏi sự tấn công hay loại trừ được sự chống đối.

Lân bang đó sẽ phải suy nghĩ, chắc chắn vậy rồi, nhưng suy nghĩ cái gì nếu không phải là những phương thế để tự tạo cho mình thứ khí giới ấy, cũng vì những lý lẽ trên.

Ờ, nhưng mà còn gì hữu lý hơn là chuẩn bị cả hai bên những khí giới « thách đố », như các nhà binh pháp và các nhà chính khách của chúng ta thường nói bằng một ngôn ngữ cực kỳ dịu ngọt của họ. Họ cũng nói đến cái « thế quân bình của sự khiếp sợ » và xây dựng nền an ninh của chúng ta trên đó.

Thế cho nên các kinh tế gia của chúng ta, minh bạch và chặt chẽ biết bao trong sự chi tiêu, các nhà tài phiệt cứ chăm chăm vào lợi tức, các kỹ thuật gia mê say về năng xuất, các chính khách luôn luôn run sợ nhận ra ngân quỹ thiếu hụt, đã chẳng bỏ vào công việc ấy biết bao là triệu, là tỷ bạc, để tới được cái đích duy nhất là làm cho nó trở thành vô ích sao? Còn gì hữu lý hơn, phải thế không?

Chính « cái thế quân bình của sự khiếp sợ » đem cho ta cái may mắn cuối cùng về nền hòa bình. Nhưng mà, nói đến « thế quân bình của sự

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

khiếp sợ » thì khác nào nêu lên đường tròn của hình vuông, mầu trắng của sắc đen?

Người ta viết « sự sợ hãi là khởi thủy của sự khôn ngoan » vâng, thật đúng vậy, ví dụ sự sợ hãi lầm lẫn, hay là sự sợ hãi làm tổn hại cho đồng bào, sự sợ hãi Thiên chúa. Nhưng mà, sự khủng khiếp thì chính là cội rễ của những điên rồ vô nghĩa nhất.

Bởi vì đối với thứ khí giới không để kháng ấy, không có cách thế đỡ đòn nào khác hơn là đem cái sợ hãi tương tự ra đối chọi, mỗi bên tưởng rằng tự để phòng được bằng cách hống hách và càng hống hách bao nhiêu, càng bị đe dọa bấy nhiêu. Đây chính là một vòng luẩn quẩn, một cơn lốc đầy sức hút, không lối thoát nào ngoài cái chết.

Mỗi cường quốc lao mình vào cơn lốc lại lôi cuốn theo vào đó một số cường quốc khác, bắt đầu bằng quốc gia mà sự đột nhập bị ruồng rẫy nhất là vì địch thủ kém cỏi hơn hết. Và, con số các quốc gia sẵn ưu thế để gây chiến càng tăng thì càng tăng những nguy hiểm có thể xảy ra.

Giả thử vì một tin tức sai lạc, một sự ngộ nhận, mà sự khiếp đảm xâm chiếm dân tộc kẻ cận hay một vị quốc trưởng nóng tính, giả thử ông ta tưởng tượng một cách chắc chắn rằng chúng ta sẽ bất thần tấn công ông ấy trước nửa đêm, thì ông ta há chẳng thử liều đánh ta trước và tiêu diệt ta cùng một lần hay sao?

Tuy nhiên, nếu những quốc gia đang lâm-chiến chống lại được sự dụ dỗ trong giây phút đầu, thì liệu họ có thể chống lại sự dụ dỗ trong giây phút cuối cùng không? Có thể nào một trong hai quốc gia tự biết thất trận, lại dồn cái thời vận cuối cùng của mình vào một cơn cuồng nộ tuyệt vọng? Người ta liệu có thể nghi hoặc được, lúc Hitler đang ở dưới hầm sâu và ông ta sắp tự bắn vào thái dương và lăn vào lửa đỏ, đã không muốn hưởng nỗi vui điên tội lôi cuốn toàn thể thế giới vào sự diệt vong với mình sao?

Gần đây, một bộ trưởng thuộc bộ quốc phòng Anh đã tuyên bố thẳng thắn là: đối với một cuộc tấn công nguyên tử, không thể có một phản công nào hết. Sự đảm-bảo duy nhất mà ông ta có thể đem lại cho quốc gia là một lối tổ chức máy móc có thể tức thì miếng trả miếng đối với địch thủ. Ông ta đã kết thúc bài diễn văn lịch sử đó bằng cách cám ơn quần chúng đã nhìn nhận một cách sáng suốt điều đó.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Còn cái gì đây! bởi vì nếu tôi phải chết tan xác ra, tôi không biết sự phục thù hàng triệu người vô tội sau khi tôi chết có an ủi được tôi không?

Một lần nữa, các bạn sẽ nói: ở đây không phải là sự phục thù nhưng chỉ là sự phòng thủ: quân thù trong khi biết rằng hắn không thể thoát khỏi sự trả đũa cho dù hắn tiêu diệt được ta đi nữa, sẽ phải gờm sự tấn công chúng ta và những người vô tội sẽ tránh được sự đe dọa của cả hai bên.

Tôi không chắc chắn lắm về điều đó. Nếu sự trả đũa tùy thuộc một nền cơ giới tinh tế và một huy động trực tiếp và dễ dàng, bộ máy đó phải luôn luôn được đặt dưới quyền kiểm soát của vài kỹ thuật gia.

Giả thử rằng kẻ thù của chúng ta đã bỏ tiền mướn một vài người trong nhóm họ để cắt những đường giây truyền tin, bây giờ thì phải hay không phải, chắc chắn là sự trả đũa không xảy ra nữa. Và tất cả sự ranh mãnh, sự xảo quyệt trong công cuộc chuẩn bị phi thường của chúng ta sẽ thành ra vô dụng và khôi hài.

Cũng có thể sự phát động ấy được thi hành không phải vì những tà ý xảo quyệt hay bội phản, nhưng bởi một tai nạn đơn giản về kỹ thuật. Cũng có thể chỉ là một sự hư hỏng kỹ thuật đã khiến chúng ta tấn công một quốc gia láng giềng hiếu hòa, một quốc gia liên minh hay chính chúng ta nữa.

Lão Gibrouille nhà quê đần độn tránh mưa bằng cách chui xuống cái ao thả vịt. Gibrouille là một người tiền-hô. Đó là bậc thầy cho các nhà binh pháp của ta, cho các chính khách, các chiến sĩ bảo vệ anh dũng, và cho các nhà lãnh đạo cấp tiến.

Nhưng mà dẫu người ta có thể chờ đợi và kinh sợ do sự khủng khiếp một ngày kia sẽ giáng xuống đầu các dân tộc, do những sự hỗn loạn điên cuồng gây ra, không có gì đáng ngạc nhiên hơn trong lúc này là sự thiếu hoàn toàn cảm giác sợ hãi, sự lãnh đạm và sự vô-cảm dễ lan truyền.

Chúa Giêsu nói: « *cũng giống như thời Noe, mọi người buôn bán, cưới hỏi nhau và mở hội hè, và cơn nước lớn như một tấm lưới úp chụp lên họ, lôi cuốn tất cả...* » — Nhưng người ta có thể kêu lên :

« *Hỡi nhà tiên tri, chớ có tiên đoán! tốt hơn hãy nói với chúng tôi những điều thú vị dễ nghe !* ».

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Người ta vừa ngái ngủ vừa nhìn những hình ảnh của thành phố Hiroshima bởi vì nước Nhật ở quá xa! Những lời kêu gọi khẩn khoản của Einstein và của Schweitzer làm cho người ta nhún vai: biết làm sao được!

Điều tốt nhất là đừng nghĩ đến đó nữa, hãy vui chơi gấp lên !

Giữa những trò chơi khác, chúng ta hãy há miệng, ngửa mặt lên trời mà hoan hô các hỏa tiễn chống với bầu trời, chúng ta hãy ca ngợi sự khôn ngoan của những kẻ nuôi mộng lên ở trên cung trăng sau khi đã làm cho mặt đất hết nơi cư ngụ. Hãy mong đợi khoa học và kỹ thuật tạo cho chúng ta những thức rau mỹ-vị, tiên đoán cùng một lúc cái giờ khắc chúng đầu độc hết mọi thứ mà trái đất đã sẵn xuất quá vụng về và thô sơ.

Chúng ta hãy lắng nghe cái chính sách dạy khôn chúng ta rằng càng có nhiều bom dự trữ, càng có hy vọng hòa bình.

Chúng ta hãy tin cẩn lắng nghe nhà thông thái có nhiệm vụ chính thức là chứng minh rằng « người ta đã dùng hết mọi sự thận trọng để bảo toàn dân chúng »; và nhất là nhà thần học cắt nghĩa tất cả điều đó là chính thống, rằng người ta không tìm thấy trong thánh Thomas một lý lẽ nào chống lại sự võ trang nguyên tử, rằng thật là bất cần nếu cứ đưa ra những tư tưởng mới, và những sự phản đối chống lại chủ nghĩa « chiến tranh chính đáng ».

Thực ra, chiến tranh chính đáng đến nỗi nó chính đáng gấp hai lần: chính đáng cả ở hai bên.

Và chiến binh ơi, trong sự hồ nghi, anh chớ suy tưởng gì, nhưng hãy đánh đi !

« Rồi thì, một quốc gia nổi dậy chống một quốc gia khác và thế là khởi sự những mối đau khổ... »

Khi sự bùng nổ xảy ra ở Hiroshima, đó là một luồng hào quang chói lọi, và tất cả trung tâm thành phố bị vùi dập trong một làn chớp ngắn...

Từ thành phố ấy, một cơn gió tàn bạo nổi dậy, lột trần những người sống sót. Những người đàn bà mặc Kimono hóa ra trần truồng, với các hình vẽ của vải in dán trên da thịt loang lở vết cháy. Gió quất vào cơ thể như những mũi kim lửa. Hàng trăm ngàn sinh linh bị tiêu diệt trong khoảnh khắc, hàng trăm ngàn khác chết mòn mỏi, đằng đẵng cả chục năm. Để thoát khỏi mặt đất nóng như một mặt lò, vài người gieo mình xuống sông, song, nước sông lại sôi sùng sục.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

... « *Và mọi người kiệt quệ vì khiếp sợ tiếng vang động của đại dương và của sóng* »... *Luca XXIII.*

Năm trăm nghìn tấn a xít-nitric do một trái bom khinh khí sinh ra, hai triệu tấn bụi mà nó vẫn lên, đã ngăn chận ánh sáng mặt trời lại. Một nghìn bom trong số đó, có thể che khuất vầng thái dương mãi mãi và biến quả đất thành một tử-tinh-cầu !

« *Và sẽ có những dấu hiệu trong mặt trời, mặt trăng và các vì tinh tú... Và các đức hạnh của thần thánh sẽ bị lung lay ...* » *Luca XXI và XXIII.*

» *Và trong những ngày đó, sẽ có nhiều sự khổ não mà kể từ buổi đầu Thiên Chúa khai sáng cho đến nay, chưa từng bao giờ có sự khổ não nào bằng*» *Marcô XIII.*

« Sau cùng, một vài người nghĩ rằng có lẽ ý Chúa muốn thế gian này tiêu diệt như thế » và họ nói với một vẻ bình tĩnh vui vẻ, sự bình tĩnh có thể hiển nhiên trở thành siêu việt như thế đó là thái độ của người đã thoát tục.

Tuy nhiên, những người tâm hồn cao thượng chấp nhận ngày tận thế trong một cơn Hồng Thủy, lại hoảng sợ trước ý nghĩ mất chỗ mình hay là làm mếch lòng người xung quanh, hay là sợ sẽ bị coi là công dân xấu (trong khi phản kháng lại bom nguyên tử chẳng hạn).

Sự bình tĩnh của họ nếu không ngu xuẩn thì có thể trở thành siêu việt.

Trí tưởng tượng và lương tri của họ yếu ớt đến nỗi họ không thể biết đến ngay cả sự sợ hãi có tính cách động vật. Họ đi đến nơi nào người ta thúc đẩy họ đến, y như là con vật bị dẫn tới lò sát sanh, chỉ khác nhau là họ vừa đi đến đấy vừa triết lý, chỉ khác nhau là không một con vật nào lại xây dựng lò sát sinh cho mình hay rèn nên con dao mà người ta dùng để cắt họng nó.

« *Làm sao cho họ có mắt mà không thấy, có tai mà không nghe được* ».
« *Và Thiên Chúa đã làm cứng rắn con tim của Pharaon* »

Virgile có nói: « Những người nào mà Jupiter muốn thủ tiêu họ, ông ta biến họ thành những người điên »

Quos vult perdere Jupiter dementat.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Cho đến lúc mà một trong biết bao triệu người điên kia sẽ làm cho tất cả bùng nổ tan vỡ bởi một sự vô ý.

***

Thật vậy, họ sẽ nói với chúng ta rằng: quả bom nguyên tử đầu tiên đã hủy diệt một lần 300 ngàn nhân mạng, nhưng mấy lần nhiều hơn số 300 ngàn ấy đã bị hủy diệt mà không gây sự phẫn nộ, bằng những trái bom không phải nguyên tử dội xuống nhiều bận, vì con số đó không dính líu gì tới vấn đề ở đây.

Nếu người ta phủ nhận bom, thì cũng phải phủ nhận súng đại bác, súng trường, và gươm dao nữa. Song le, bấy giờ cũng sẽ còn lại khá đủ sỏi đá để đập chết được đồng bào.

Có nhiều người nói với chúng ta như vậy để chứng minh rằng việc giải giới, ít hay nhiều, đều có tính cách khôi hài và không thể thực hiện được, bởi lẽ người ta không thể tránh khỏi chiến tranh, và chiến tranh vì thế thành ra cần thiết, lành mạnh và vinh quang nữa.

Nhiều người khác cũng nói như vậy vì họ coi chiến tranh như một tội ác, họ thấy nếu không kêu gọi sự giải giới toàn diện và tức thời thì thật là kỳ cục và vô lý.

Đối với những người này, chúng ta sẽ trả lời rằng sự giải giới toàn diện và tức thời không thể cưỡng bách được, và còn điều này nữa: nếu tình cờ nó có thể được bắt buộc thì rồi cũng đến vô hiệu một khi mà không những người ta có thể giết người và tự sát với đá, nước và lửa, với con dao cắt bánh, cái lư hương, mà còn với cả ba tấc lưỡi, với hận thù và khinh bỉ hay với sự lãnh đạm nữa.

Nếu người ta phủ nhận hết mọi khí giới, thì trước hết, phải khước từ cái ý muốn giết người đã.

Sự giải giới vì thế, không thể là bước tiên khởi được. Chỉ là bước thứ hai. Bước đầu tiên, chính là sự thỏa thuận (tôi không nói đến sự đồng tâm, tôi không nói đến tình yêu, để chỉ gắn vó với sự đòi hỏi nhỏ nhất của những tình cảm đó, mà ngoài nó ra thì không còn làm gì được nữa).

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Sự giải giới toàn diện sẽ là một sự phủ nhận, những thói quen phong tục cố-hữu của chúng ta, đến nỗi người ta không thể nghĩ tới việc hoàn thành ngay trong một lúc: phải thực hiện từ từ. Nhưng đi được một bước đầu thôi thế là đã hy vọng lắm rồi. Bước đầu là cái bước mà người biết phục thiện phải nhìn nhận tính cách cần thiết của nó và người đó phải cảm thấy sự cấp bách của một cuộc thỏa thuận nếu không sẽ chết.

Đó là lý do vì sao tôi nhấn mạnh về chuyện bom, điều đó không hàm xúc sự thừa nhận các khí giới khác.

Kẻ nào nói câu « *người dùng gươm sẽ chết vì gươm* » không hề đợi đến sự phát minh ra bom để kết tội chiến tranh và để chứng minh rằng chiến tranh đem theo hình phạt cho chính nó.

Đối với những người khác muốn biện minh cho chiến tranh, chúng ta không bài bác lý luận chính yếu, mạnh mẽ của họ về sự « tự vệ chính đáng ».

Chúng ta không chối cải người thình lình bị tấn công trong đêm tối, cái quyền giết kẻ xâm phạm mình nếu người đó không tìm được một phương thế nào tốt hơn để tự vệ tính-mạng.

Chúng ta không chối cải rằng đối với một người điên cuồng đang bắn loạn xạ vào khách bộ hành, người ta phải giết hắn nếu đó là cách thế duy nhất để ngăn cản hắn làm hại.

Nhưng, chúng tôi quả quyết một cách mạnh mẽ điều này: đó là những trường hợp tình cờ, những trường hợp ngoại lệ, những trường hợp giới hạn, và hãy coi chừng không nên lấy đấy làm gương, để rút ra những định luật tổng quát, và nhất là những lý thuyết về sự tự vệ hợp pháp.

Phần nhiều những sự xung đột của loài người xuất hiện một cách khác hoàn toàn, được giải quyết bằng những giải pháp hợp lý hay luân lý, tóm tắt là những giải pháp nhân-đạo; trong khi miếng trả miếng cho đến khi nào kẻ mạnh có lý, là cái trật tự của sự phản ứng thú vật.

Trong trường hợp chiến tranh, ai là kẻ khiêu chiến trước? Người này đổ cho người kia. Với những chiêu bài như thế ngày nay người ta gọi vị bộ trưởng phụ trách về chiến tranh là « bộ trưởng bộ quốc phòng ». Tolstoï đã hỏi rằng « Nếu mọi người chỉ tự vệ thì sự tấn công bởi đâu mà đến? »

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Nếu chúng ta bắt đầu minh chứng cho sự tự vệ, chúng ta phải tiếp tục bằng cách minh chứng sự tấn công, như là một sự tự vệ có tính cách phòng ngừa, hoặc như là sự trả đũa một cuộc khiêu khích, sự nổi loạn chống lại áp lực, hoặc là sự tái chiếm một hạnh phúc bị tước đoạt, hay là để tước đoạt nơi quốc gia lân-bang một tài sản cần thiết cho chúng ta mà quốc gia ấy không biết xử dụng làm gì, hoặc vì họ đã chiếm được một cách phi nghĩa, hay là để bảo vệ danh dự của chúng ta, hoàn thành bổn phận của chúng ta, gìn giữ uy thế của chúng ta, hay là để làm nhẹ bớt sự xấu xa của chế độ, để giải quyết vấn đề thất nghiệp, để hướng những địch thủ nội bộ chống đối ngoại lai hay là để phổ biến nền văn hóa, để truyền bá đức tin chân lý, để ban bố tự do cho kẻ bại trận, để xây dựng hòa bình trên công lý và công lý trên võ lực.

Và, trong khi cái dây chuỗi những sự kinh hoàng và ghê tởm cứ kéo dài ra, cái dây chuỗi những lý luận biện chính lại gấp đôi nó lên và củng cố nó mạnh thêm nữa.

Như vậy không còn gì để nhắc lại nữa nếu không phải là nhìn nhận những lý luận thật hoàn hảo lý sự.

Hoàn hảo đến nỗi không một quyền lợi nào, không một sự tàn ác nào không được biện minh chiếu theo cái công lý của đích tranh đấu.

Và, cái khối lý luận biện minh này liên lạc chặt chẽ với nhau đến nỗi người ta không thể loại trừ được một lý lẽ nào và do đó đã ôm trùm cả điều răn thứ năm của Thiên-Chúa :

CON SẼ KHÔNG GIẾT NGƯỜI

Đã được ghi trên một tấm bảng đá không có mép để người ta không thể chua vào đó những lời bình luận.

Nhưng người ta vẫn bình luận và vì không thể chua bên cạnh hay ở dưới, người ta treo lên trên.

Và như thế, thay vào chỗ của giáo điều Thiên-Chúa, bây giờ có đủ mọi loại phép, mọi lời khuyên bảo của con người trái ngược lại.

Và chính là một thiên tai do bàn tay con người gây ra.

Và tất cả mọi người biết rằng đó là hình phạt của Thiên Chúa.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Người ta nhìn nhận hình phạt ấy bởi đâu ?

Bởi cái điều người phạm tội tự áp dụng cho hắn hình phạt ấy với lòng nhiệt thành, với lòng hăng hái và tự thích ứng vào hoàn cảnh đó.

***

Đối với cả chuỗi những bạo động chính đáng, những bạo động được biện minh bằng lầm lỗi của đối phương, chỉ có hai lối thoát :

— Hoặc là chiến tranh tiếp diễn không ngừng, như lịch sử chứng minh; và giờ đây, với chiến tranh toàn diện, với khí giới tuyệt đối là sự HỦY DIỆT HOÀN TOÀN.

— Hoặc là sự Dứt đoạn của Vòng dây ấy, hoặc là sự Giải phóng, hoặc là sự Cải-tạo, hoặc nữa là sự Bất-bạo-động.

Đó là điều Phúc âm đã dạy từ hai ngàn năm nay, và từ năm thế kỷ trước đó với đức Phật; và từ mười thế kỷ trước Phật với Joseph con trai của Jacob Israël, mà một truyền thống vẫn tiếp tục từ các thánh, các nhà hiền triết các nhà tiên tri đã ấn định những điều kiện tinh thần, những ý hướng nội tâm

Trong khi ở các thế kỷ cực kỳ hiểm nguy của chúng ta, Gandhi đã chứng tỏ những ứng dụng thực tiễn của chúng.

Đã chứng tỏ rằng sự đề kháng bằng sức mạnh tâm linh (bởi vì ở đây chỉ có cường lực và đấu tranh, không có sự nhẫn nhục và sự phục tòng) có khả năng đẩy lui kẻ xâm lăng dẫu rằng hắn có võ trang mười lần hơn ta, dẫu rằng hắn đã cư ngụ trên giải đất của ta hằng thế kỷ, có thể cứu vớt một giai cấp bị đè nén như là công cuộc giải phóng đám tiện dân Ấn đã chứng minh có thể chấm dứt chiến tranh ít ngày bởi vì cuộc thảm sát người Ấn và, người Hồi ngưng hẳn.

Công lý đòi hỏi chúng ta chiến đấu cho đến chết, nhưng mà những tấm gương lịch sử này mở đường cho hình thức đấu tranh khác và bảo cho ta biết

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

rằng sự vận dụng đến chiến tranh — mờ ám trong mọi trường hợp và nguy hại hiện nay — từ bây giờ sẽ trở thành vô ích.

***

Nói điều này rồi, và tư tưởng của tôi đã được bộc lộ bằng hai chữ, tôi trở lại điểm đầu tiên là vấn đề bom; tôi gặp những bạn không muốn theo tôi đến cùng, cứ khăng khăng cái luận lý cổ-truyền cho rằng mọi khí giới được biện minh bởi nhu cầu của chiến tranh và chiến tranh bởi nhu cầu phòng thủ.

Điều đó nếu quả thực đúng — và người ta có thể tin thế lắm ở vào cái thời Mac Mahon, ngay cả cái thời Joffre và Foch — cũng còn cái vấn đề là khí giới nguyên tử đặc biệt khác tất cả những khí giới khác.

Không phải chỉ kể số lượng các nạn nhân và các sự tổn thất mà thôi, còn những điểm giới hạn, những chuyển tiếp giới hạn mà sai biệt về lượng có thể làm hại đến cả phẩm tánh của sự vật và bản chất các vấn đề.

***

Nếu chiến tranh có thể được chấp nhận ở một điểm nào đó coi như là một sự phòng thủ, như là một điều thiệt hại ít ỏi nhất, nếu điều lợi cho cái hạnh phúc tối thượng mà người ta trông đợi ở chiến tranh trên hết nỗi đau thương trực tiếp và chắc chắn do nó gây ra, thì sự võ trang chỉ được chấp nhận trong cái thế quân bình giữa những khí giới tấn công và phòng thủ.

Đặc tính của thời Trung cổ, thời đại mệnh danh là man rợ nhưng là một thời đại anh hùng và nghĩa hiệp, dành cho các khí giới tự vệ tính cách cao cả đặc biệt.

Những khí giới tự vệ này không kể hình thức và cách trang hoàng của chúng, cũng thô sơ gần như những khí giới ở thời còn ăn lông ở hang: Ná, cung, tên, búa lớn, rìu, gươm và lao, tất cả hầu như chỉ có thế.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Tuy nhiên có biết bao là kỳ diệu về kỹ thuật và thiên tài sáng chế lạ lùng trong sự phòng thủ đó. Bộ giáp trụ sắt, áo giáp cho cả người và ngựa, mũ vành, găng sắt và khớp, khiên, và rồi thì đến thành trì, hai ba lần tường chống đỡ pháo đài, hào rãnh, chướng ngại vật, cầu treo, cửa song cắm đinh, cửa bọc kim khí, vọng lâu, tháp, lỗ hỏa mai, đường ngoằn ngoèo, bao lơn có lỗ hổng để ném đạn xuống đầu giặc, điếm canh và những đường hầm.

Nhà hiệp sĩ hầu như không thể bị thương được, và sự công kích các thành lũy thường thường khó có thể thực hiện. Phải thu hẹp các thành trì và các lâu đài bằng nạn đói hoặc làm cho có phản bội nội công. Một trận chiến lịch sử như vậy được trả giá bằng vài chục mạng chết. Quân thù bị thua phải làm tù binh, muốn được tha thì nộp tiền chuộc, và thường thường là được phóng thích theo lời hứa. Chiến tranh giữ tính cách một cuộc đấu kiếm trên ngựa, một trò chơi đôi khi nguy hiểm đến tánh mạng nhưng chỉ là chẳng may xảy ra, một thách đố lòng can đảm và chí phiêu lưu cao quý.

Với súng đại bác và súng hỏa mai, sự trội vượt của những khí giới tấn công đã rõ ràng (và tinh thần thượng võ liền trở thành cũ rích và không còn được ưa chuộng) áo giáp thủng rách, thành trì sụp đổ. Con người kết thúc cuộc đời bằng cách phơi thân trước họng đại bác, chỉ có thể chống đỡ bằng chút may mắn vượt qua được tầm đạn, chỉ có mộc che là cái hàng rào người tiến trước nó.

Cuộc thế chiến thứ nhất đánh dấu cái giới hạn tận cùng của sự từ khước phòng vệ, nếu không, là sự phòng vệ đơn giản nhất bằng cách nấp trong hang, nằm rạp xuống trong những hố và các gò đất.

Những làn sóng người xung phong tiến lên, để làm thành lũy bằng hàng trăm ngàn xác chết.

Sau hết, người ta thấy xuất hiện lại một cái mũ mỏng mảnh để chống đỡ những viên đạn lạc, những mảnh đạn bom rơi xuống và sỏi đá, và trong những tháng cuối cùng, có những chiến xa xung phong để chọc thủng các giao-thông-hào.

Giữa hai cuộc thế chiến, xuất hiện cả một sự chuẩn bị quân nhu xây dựng trên những con tính sai lầm, những lý thuyết binh pháp lỗi thời.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Chiến tuyến Maginot (1) nổi lên, nói cho đúng ẩn sâu vào lòng đất. Tuy thế vừa mới bị tấn công lần thứ nhất, bức « Trường thành Trung-Hoa» mới này liền sụp đổ, như một lâu đài xây trên cát trước ngọn triều: cuộc không chiến với binh đội nhảy dù tràn qua nó như bỡn và lật đổ hết.

Cũng giống hệt như vậy cái thời những lô cốt của Bức tường Đại Tây Dương (2) và chiến tuyến Siegfried (3).

Hơn nữa tất cả tiền tuyến chỉ thiết lập được một lực lượng bảo vệ rất khiếm khuyết cho hậu phương, đối tượng của những cuộc xâm lăng do không quân hay những tầm đạn đi rất xa.

Người ta có thể đương đầu với những tấn công đó bằng một cách phòng thủ gọi là thụ động: ẩn trong hầm, bắn lên các phi cơ hay là săn đuổi chúng.

Đối với hỏa tiễn, làm như vậy sẽ chẳng hiệu lực gì hết, và ngay cả những nơi ẩn náu dưới mặt đất nữa, cũng không che chở được ta khi có cuộc dội bom nguyên tử nếu cuộc dội bom đó đầu độc mặt đất quá lâu làm khô cạn không khí và kiệt quệ sinh hoạt.

***

Thanh gươm, khí giới tự vệ, khí giới cao thượng.

Thanh gươm chỉ tấn công ở đầu gươm, phần còn lại là để tự vệ.

Bom là thứ khí giới hèn hạ, theo định nghĩa phải tuyệt đối bị cấm chỉ vì không có phần chống đỡ.

Nếu chính cách chính đáng của công cuộc đấu tranh là sự tự vệ thì khí giới nguyên tử hoàn toàn có tính chất tấn công và chắc chắn là hoàn toàn xấu.

***

---

(1) Chiến lũy của Pháp chống Đức trong Đại chiến 1939—45.
(2) Hệ thống phòng thủ của Đức chống đổ bộ của Đồng Minh suốt dọc bờ bể Bỉ và Pháp hồi năm 1939—45.
(3) Chiến lũy của Đức đối lại với chiến lũy Maginot.

Chú thích của Tòa soạn.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Cái gì hoàn toàn xấu xa là hoàn toàn phi lý.

Người ta có thể quan niệm một người hy sinh thân mình cho tổ quốc và gia đình, nhưng nếu anh ta lại hy sinh cùng một lúc cả những thứ đó nữa thì sự hy sinh sẽ không còn nghĩa nữa và chỉ xem là một sự tự sát, hay một tội ác không thể tha thứ.

Chết trong trận giặc nguyên tử là chết đến ba lần: mình chết bằng thân xác của mình, chết bằng con cái mình và chết với cả thiên nhiên toàn vẹn.

Và sau hết, chết một cách vô tích sự.

***

Hỡi các bạn của tôi, gắp lên, các bạn hãy ngước mắt nhìn lên bầu trời lúc nó còn đang xanh;

Hãy sờ vào mặt đất trước khi đất nát vụn.

Hãy chạy đến uống ở nguồn suối trước khi nước bị nhiễm độc, hãy tắm dưới biển trước khi biển bị nhơ bẩn.

Và nhất là hãy ngắm nhìn con cái các bạn chơi đùa trước khi chúng ngã gục vì suy nhược, trước khi máu chúng đổi chiều và trước khi chúng bị đốt cháy dần mòn.

Các bạn sợ chúng bị lạnh chân tội nghiệp! Các bạn lo chúng bị cảm hàn. Các bạn lo chúng thi hỏng! Ôi, những trẻ đáng thương!

Nhưng các bạn không âu lo về những vết thương mà các nhà nguyên tử có thể tạo nên cho lũ trẻ đó sao ?

***

Chúng ta đang ở một khúc quặt của lịch sử mà nước Pháp có một vai trò phải đóng.

Chúng tôi không tin ở cái « thiên triệu về nguyên tử » của nước Pháp, chúng tôi tin ở cái khuynh-hướng nghĩa hiệp của quốc gia này.

Những phương tiện tàn sát tập thể là sự chối bỏ mọi đức tính nghĩa phiệt.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Tuyệt diệt quân thù không phân biệt nam, phụ, lão, ấu một cách máy móc, khi họ ở xa và ta không hề thấy cả họ nữa, điều đó phản công lý, phản danh dự và phản vinh quang.

Thế mà nói đến uy tín! Bình tĩnh chuẩn bị cái tội ác tầy đình này là dấu hiệu của sự hèn nhát và đê tiện thậm tệ nhất! Xảo kế được khuyến khích bởi lòng khiếp sợ và mặt khác, xảo kế mù quáng tự giương lấy bẫy cho mình sa vào.

Sung sướng thay những dân tộc không biết tới dụ dỗ đó, càng sung sướng hơn nữa những dân tộc biết chống cự lại dụ dỗ đó bằng tâm hồn cao thượng hay đơn sơ hơn, bằng lương tri.

Người ta muốn nói sao mặc lòng, những dân tộc không có bom lại là những dân tộc có nhiều may mắn hơn hết để tránh khỏi tai họa đó.

Bởi vì, nếu một cuộc xung đột xảy ra giữa hai bên cùng có khí giới nguyên tử, nó sẽ là một cuộc xung đột nguyên tử tàn bạo (các vị quốc-trưởng đã tuyên bố thẳng thắn như vậy).

Nhưng, nếu sự xung đột xảy ra giữa một bên có khí giới nguyên tử và một bên không, có lẽ bên có lực lượng nguyên tử sẽ dùng những khí giới cổ điển, mặc dầu không thể chiến thắng, quyết liệt được, như là trong trường hợp chiến tranh Triều Tiên.

Nhất là khi có địch thủ võ trang ít ỏi hơn ta.

Kẻ chinh phục nhiều tham vọng và bất nhân nhất chẳng thể tìm thấy lợi lộc gì trong việc chinh phục những dân tộc đã bị phân tán, hay sát nhập những xa mạc đầy phóng xạ.

Nói đến sự chinh phục mà coi như công cuộc phòng thủ với khí giới nguyên tử, là chứng tỏ những ẩn ý cũ rích, là còn tin tưởng vào cái thời đại cổ tốt đẹp của Déroulède.

Tương lai ở trong tay những dân tộc không có bom. Những dân tộc đó đại diện khối đa số, cái căn bản và sự dự phòng.

Liệu rằng họ có đủ sáng suốt để nhận thấy đó là một vinh dự, một điều lợi và một sự đảm bảo không? Liệu họ có thể đương đầu với những « kẻ chuyên đi phân tán » và ngăn cản những kẻ đó không ?

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Ai có thể nhân danh họ mà nói, che chở họ, quần tụ họ, khoác lên mình cái vinh dự của kẻ cứu nhân độ thế, nếu không là con người có thể có khí giới nguyên tử nhưng đã từ khước nó ?

Đó là cái vai trò quan trọng bậc nhất mà nước Pháp có thể giữ.

Nước Pháp có trốn tránh, có chạy sang hàng ngũ khối mạnh, như cái lọ đất chẹt giữa hai cái lọ sắt, có khêu dậy sự nghi ngờ, sự thù hằn ở khắp mọi phía, có lăn xả vào công trình, những nỗi thống khổ, những sự nguy hiểm, mà chỉ vì một mục đích duy nhất là nhận lấy cái quyền dự phần vào công cuộc « *Tàn sát đại-quy-mô* » ?

Hay là nước Pháp sẽ tỏ ra có đủ sáng suốt, đủ tự do, đủ can đảm để đảm đương cái nhiệm vụ sẽ làm cho nước Pháp được ca ngợi và tạ ơn bởi toàn thể thế giới và bởi những thế hệ tương lai nữa ?

LANZA DEL VASTO
Bích-Hà dịch

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Giáo-sĩ Đắc-Lộ và vấn-đề danh-từ Kitô-giáo

NGUYỄN-KHẮC-XUYÊN

Tình-trạng vấn-đề

Khi một dân-tộc bắt đầu tin theo một tôn-giáo thì không phải họ chỉ làm thêm một ít nghi-thức hay lễ-bái, nhưng chính tư-tưởng của họ cũng bắt đầu chuyển-hướng, toàn-thể con người của họ cũng bắt đầu đổi-thay, bởi vì họ có một đạo sống mới, những cương-chỉ sinh-hoạt mới. Do đó, trong ngôn từ của họ cũng bắt đầu thấy có sự thay-đổi, có một sự mới-mẻ. Nhiều khi cũng một chữ ấy, cũng một từ-ngữ cũ, song với tôn-giáo mới mà họ tin theo đã phát-hiện một nội-dung mới, một ý-nghĩa mới. Trong nhiều trường-hợp người ta phải đặt ra những danh-từ mới, bởi vì tư-tưởng tôn-giáo mới không phù-hợp hoặc ít phù-hợp với những quan-niệm trong những hình-thức tôn-giáo đồng-thời hiện-hữu. Những danh-từ mới ấy sẽ lôi-theo mình cả một nền-tảng suy-luận, cả một đường-lối mới.

Trên phương-diện thực-tế, nhà truyền-đạo, một khi phải tiếp-xúc với một văn-hóa mới, nhất là văn-hóa ấy đã có một cơ-sở cổ-kính, một quá-khứ vẻ-vang, đã phải đặt ra những câu hỏi tương-tự như: làm thế nào để diễn-tả những ý-tưởng thần-học của tôn-giáo mình đem giao-truyền cho những người bản-thổ? những danh-từ chuyên-môn, phải dịch sang tiếng đó thế nào? hay là cứ để nguyên-âm theo tiếng mẹ đẻ của mình, nghĩa là tiếng Bồ nếu mình là người Bồ, tiếng Ý nếu mình là người Ý, hoặc tiếng la-tinh là thứ tiếng chung của Giáo-hội Rôma? Song nếu vậy thì có lẽ người bản-thổ không thể nào lĩnh-hội được tôn-giáo của mình, danh-từ kia chỉ là những tiếng xa-lạ không gợi nên một nội-dung gần với họ, có khi còn là những chữ man-di gây thành những hiểu-lầm rất đáng tiếc. Nhưng nếu phải tìm trong từ-ngữ bản-thổ những tiếng thích-hợp hoặc tương-

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

đương thì phải lấy cương-chỉ nào. Làm như thế nhiều khi tạo nên một sự nghi-ngờ, lầm lẫn: kẻ nghe cắt-nghĩa lẽ đạo chưa phân-biệt sự mới lạ, sự khác-biệt giữa những tôn-giáo hiện-hữu và tôn-giáo mới mà nhà truyền-đạo muốn đem lại cho họ. Hơn nữa, trong những bước đầu, các ngài đâu đã thông-thạo ngôn-ngữ văn-từ của người bản-thổ. Thật là một vấn-đề khó-khăn và khá quan-trọng.

Trong lịch-sử Kytô-giáo, không phải là lần đầu tiên người ta thấy những chướng-ngại ấy. Kể từ ngày khai-sinh, đạo-giáo ấy đã trải qua những chặng đường như vậy. Gia-nhập vào địa-trường Do-thái, nó đã tự-phát-biểu trong tư-tưởng và từ-ngữ của Do thái-giáo. Giai-đoạn này, nếu đặt chung vào toàn-thể lịch-sử Kytô-giáo thì chỉ là một khoảng thời-gian rất ngắn. Song một chặng đường khác dài hơn, quan-trọng hơn đã chớm nở ngay từ thế-kỷ II và III, khi nó gia-nhập thế-giới và văn-hóa Hylạp. Ngày nay, vấn-đề lại đặt ra khi Kytô-giáo bắt đầu tiếp-xúc với những dân-tộc tỉ như dân-tộc Ấn-độ và Trung-hoa.

Nói đến hai nước Ấn-Trung, người ta không bỏ qua một sự-kiện thuộc quá-khứ, một sự-kiện tới nay chưa được khai-thác, đó là việc Phật-giáo gia-nhập Trung-quốc. Hẳn các giáo-sĩ Ấn-độ, đúng hơn những người muốn diễn-tả tôn-giáo mới cho người Trung-hoa đã phải công-phu điêu-luyện một số danh-từ chuyên-môn của đạo Phật. Theo những cuộc khảo-cứu, thì người ta được biết rằng Phật-giáo đã được sát-nhập vào nước Tàu dưới những từ-ngữ mượn ở Lão-giáo, một tôn-giáo có tính-cách huyền-bí như Lão-tử, Trang-tử.

Sang tới thời Kytô-giáo rao-giảng trên lãnh-thổ nước Trung-hoa, người ta phải kể đến tấm bia đá 1700 chữ mới khám-phá hồi thế-kỷ XVII tại Tây-ngân-phủ. Theo đó thì Kytô-giáo đã được truyền-bá sang Trung-quốc vào thế-kỷ VIII do một giáo-phái có lẽ xuất xứ từ Babilon. Những từ-ngữ tạc trên bia đá này hẳn một phần đã mượn ở những tiếng thông-dụng trong các tôn-giáo hiện-hành thời đó, nghĩa là Tam-giáo và nhất là trong đó phải nói đến Phật-giáo. Bia dựng năm 782.

Cho tới cuối thế-kỷ XVI và đầu thế-kỷ XVII, một tài-liệu khác cho chúng ta biết tình-trạng vấn-đề một cách rõ-ràng hơn. Đó là cuốn sách giáo-lý của cha Micae Ruggieri xuất-bản có một lần năm 1584 dưới nhan-đề « *Thiên-Chúa thực-nghĩa chính-văn* ». Về vấn--đề danh-từ dùng

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

trong cuốn sách nhỏ này, người ta nhận thấy tác-giả đã mượn những tiếng lấy trong Phật-giáo, điều đã làm có cho sự hiểu lầm nguy-hại cho việc truyền-đạo, đến nỗi vị kế-tiếp, Cha Matthêu Ricci đã cho hủy những bản khắc và tự mình soạn một cuốn khác nhan-đề « *Thiên-Chúa thực-nghĩa* » năm 1603.

Chúng tôi chưa đi sâu vào vấn-đề ở đây, nhưng chỉ đưa ra tình-trạng sự-việc một cách chung để chuyển sang vấn-đề danh-từ Kytô-giáo trong Việt-ngữ, đặc-biệt về một phạm-vi nhỏ-hẹp có hệ đến sự-nghiệp của giáo-sĩ Đắc-lộ.

Trường-hợp giáo-sĩ Đắc-lộ

Nhìn vào lịch-sử truyền-giáo tại Việt-nam, người ta nhận thấy rằng Cha Đắc-lộ không phải là người đầu-tiên đến giảng-đạo trong đất nước này. Nhưng theo dõi những bút-tích còn giữ được ngày nay, người ta ít biết về những từ-ngữ sử-dụng vào thời-kỳ nguyên-thủy đó. Thực ra chỉ có hai tác-giả đã để lại những tác-phẩm về giáo-lý và đạo-đức hay tự-điển văn-pháp, đó là Cha Girolamo Majorica với những tác-phẩm viết tay bằng chữ nôm và những tác-phẩm in bằng chữ quốc-ngữ của Cha Đắc-lộ. Trong những sách-vở này, người ta khó phân-biệt đâu là phần riêng của các soạn-giả và đâu là gia-sản chung của cả một lớp người. Chỉ biết rằng chắc chắn có sự cộng-tác chung và cũng có sáng-kiến riêng của tác-giả.

Trong bài này, chúng tôi không bàn-giải về tất cả bộ danh-từ Kytô-giáo trong cuốn « *Phép giảng tám ngày* », song chỉ tìm hiểu ba sự-việc nhỏ mọn trong vấn-đề danh-từ Kytô-giáo : vấn-đề « *nhân danh* » hay « *nhân nhất danh* », vấn-đề « *thánh-thần* » và vấn-đề *tôn-danh Thiên-chúa* theo giáo-sĩ Đắc-lộ. Sau khi đã làm việc này, một đàng chúng ta nhận ra quan-trọng của vấn-đề từ-ngữ trong một tôn-giáo và nhất là Kytô-giáo, đàng khác hình-ảnh sống-động về giáo-sĩ Đắc-lộ hiện lên một cách rõ-rệt hơn và đó cũng là một khía-cạnh để hiểu-biết một nhân-vật có công trong việc thành-lập chữ quốc-ngữ và giáo-đoàn tiên-khởi Kytô-giáo Việt-nam.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

I. « Nhân danh » hay « nhân nhất danh »

Trong Kytô-giáo, có một nghi-lễ thụ-pháp thiết-yếu, đó là phép thánh-tẩy hay nói nôm phép « Rửa tội ». Kẻ muốn vào đạo, sau khi đã học biết những chân-lý cốt-yếu thường gọi là yếu-lý và tỏ ra ý muốn chịu phép đó thì được giáo-quyền cử-hành nghi-lễ thánh-tẩy đó cho. Không có gì phức-tạp, sau khi đã đọc những kinh và làm các nghi-thức có ghi từng chi-tiết trong cuốn sách Nghi-thức thì đến nghi-lễ cốt-yếu, đó là vừa đổ nước trên đầu người thụ-pháp vừa đọc những lời sau đây bằng tiếng latinh « Cha rửa con, nhân danh Cha và con và Thánh-Thần ». Cha, Con và Thánh-Thần là tôn-danh của Ba Ngôi Thiên-Chúa. Trong những trường-hợp khẩn-cấp thì bất cứ ai cũng làm phép thụ-pháp đó được, và làm một cách vô-cùng vắn-tắt, nghĩa là làm bằng tiếng mẹ đẻ: vừa đổ nước trên đầu vừa đọc công-thức nói trên. Hãy nhớ là bằng tiếng bản-thổ.

Trong những buổi đầu, nghĩa là khi các nhà truyền-đạo chưa biết phiên-dịch công-thức ấy, thì đã dùng tiếng la-tinh, hoặc tiếng mẹ đẻ của mình trong những hoàn-cảnh khẩn-cấp và có lẽ cũng dạy cho những người bản-thổ cách-thức như vậy.

Tại Trung-quốc, người ta cũng đã thấy giai-đoạn đầu, công-thức kia hoàn-toàn bằng tiếng latinh. Sau đó, phát-hiện một lỗi tạm-thời: bởi vì còn do-dự trong việc phiên-dịch tôn-danh Ba Ngôi Thiên-Chúa cho nên người ta đã để nguyên ba Tên rất thánh đó y như tiếng Bồ. Cho nên người ta được một công-thức: « *Ngã tẩy nhữ nhân Patêlê, cập Feilio, Spiritusantc danh giả* ». Nhưng với những tiếng ngoại-quốc kia, làm thế nào cho dân-gian học và đọc cho đúng được. Bởi thế đã phải chuyển sang giai-đoạn thứ ba, giai-đoạn cuối cùng, trong đó hoàn-toàn dịch sang tiếng bản-thổ. Và người ta được « *Ngã tẩy nhữ, nhân phụ, cập Tử, cập Thánh-Thần chi danh* »

Tại Việt-nam, hẳn cũng đã trải qua một thời-kỳ trong đó người ta dùng công-thức bằng tiếng latinh hay tiếng Bồ-đào-nha và có lẽ một giai đoạn trong đó người ta đọc bằng Hán-tự, cả Hán-tự lai Bồ và Hán-tự nguyên tuyền như trên. Song ít là từ năm 1645, công-thức chính-thức được ghi chép lại là: « *Tao rửa mày nhân danh Cha và Con và Spirito santo* ». Trong mệnh-đề này, người ta nhận thấy ba yếu-tố: 1) có những tiếng hoàn toàn là tiếng Việt hay nôm (*Tao rửa mày... Cha, Con*);

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

2) những tiếng do Hán-tự (*nhân-danh*) và 3) chữ Bồ hay La-ngữ (*Spirito santo*). Về những tiếng nôm, không có gì phải do-dự, song về từ-ngữ nhân-danh và Spirito santo, đã có những cuộc tranh-luận sôi-nổi, nhất là đối với từ-ngữ « *nhân-danh* ».

Như chúng ta đã thấy, các giáo-sĩ tại Trung-quốc đã dùng từ-ngữ « nhân danh » để dịch « In nomine » trong la-ngữ. Thực ra, chữ danh (tiếng) không có lạ gì đối với Việt-ngữ, cũng như đối với người Việt. Bởi thế nếu dùng « nhân danh » thì thật là gọn, mặc dầu còn có người đưa ra ý-kiến: phải hoàn-toàn dùng chữ nôm, nghĩa là « *Tao lấy tên Cha và Con và Spirito santo rửa mày* ». Nhưng « nôm » hay « chữ », cái đó không hệ, nghĩa là « nhân danh » hay « lấy tên » cái đó không thành vấn-đề. Một vấn-đề khác có hệ đến giáo-lý căn-bản về Thiên-Chúa đã thấy nổi lên và đó là nguồn-gốc sự tranh-luận và chia rẽ giữa hàng giáo-sĩ thừa-sai thế-kỷ XVII.

Giáo-lý công-giáo dạy rằng: có Một-Chúa-Ba-Ngôi, chứ không phải nhiều Chúa hay Ba Chúa. Vậy nếu dùng « lấy tên » hay « nhân danh thì » chẳng phải để cho người ta hiểu là « lấy ba tên » hay « lấy nhiều tên » đó ư ? Muốn tránh sự mập-mờ hai nghĩa ấy, cha Đắc-lộ đưa ra chủ-trương « nhân nhất danh » chứ không phải nhân danh. Những lý-luận của ngài đã gieo vào đoàn-thể một mối ngờ-vực, đến nỗi, để cho lương-tâm được bằng-yên và giá-trị về hữu-hiệu của phép Nhiệm-tích Thánh-tẩy được bảo-đảm, người ta đã dùng ngoại-ngữ thay cho « lấy tên » hay « nhân danh » cũng như « lấy một tên » hay « nhân nhất danh ». Như vậy người ta đọc những công thức như sau: hoặc là « *Tao rửa mày in nomine Cha và Con và Spirito santo* », hoặc bằng tiếng Bồ « *Tao rửa mày in nome Cha và Con và Spirito santo* ».

Như vậy, người ta rõ-ràng thấy ba khuynh-hướng: một dùng *nhân-danh*, một dùng *nhân nhất danh* và một dùng *Bồ-ngữ hay La-ngữ*. Bởi vì muốn cắt đứt sự chia-rẽ trong cách thi-hành nhiệm-tích và định-đoạt công-thức một cách chính-thức mà năm 1645 tại Ma-cao, dưới quyền chủ-tọa của Cha Cabrol, đã có một cuộc tranh-luận hay trưng-bày ý-kiến. Kết-luận có 33 vị chuẩn-y từ-ngữ « nhân danh » trong số đó có 2 vị trung-lập 5 vị thông-thạo tiếng (*peritu slinguae*) mà giáo-sĩ Antonio Barbosa là một và 1 vị khả-kính là giáo-sĩ Gaspar d'Amaral rất thông-thạo tiếng (*peritissimus linguae*). Barbosa đã soạn cuốn Tự-điển Bồ-Việt và

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Gaspar d'Amaral cuốn Việt-Bồ, cả hai bản thảo đều thất-lạc, song chính giáo-sĩ Đắc-lộ đã sử-dụng để viết bộ Tự-điển Việt-Bồ-La in tại Rôma năm 1651.

Mặc dầu 33 vị hay nếu trừ hai vị trung-lập thì còn 31, Cha Đắc-lộ cùng với một học-trò Việt-ngữ là Cha Metellus Saccanus, chỉ có hai người chủ-trương « cho đến cùng » từ-ngữ « *nhân nhất danh* ». Đắc-lộ hình như vẫn khăng-khăng giữ vững lập-trường của mình, bởi vì trong cuốn Tự-điển nói trên, ở chữ *danh*, ngài ghi thêm từ-ngữ *nhân danh Cha* và nói « hồ-nghi không biết có nghĩa ấy không » (*Nhìn danh Cha*: in nomine Patris, est dubium habeat eumdem sensum). Không nói rõ ra, song người ta hiểu là ngài chủ-trương « *nhân nhất danh* ».

Về sau này, người ta được biết rằng, mặc dầu quyết-nghị 1645 đã kể là chung-cuộc, song những người theo Cha Đắc-lộ vẫn còn. Cha Philipê Marino (Marini) năm 1646 lại viết một bản tường-trình về vấn-đề công-thức thánh-tẩy này (Xem: phụ-bản đã in trong Nguyễn-Hồng *Lịch-sử Truyền-giáo ở Việt-nam* q.I, Saigon, Hiện-tại, 1959, tr.144). Một bút-tích khác bằng chữ nôm, không rõ năm tháng, trong đó ký tên 12 người giáo-hữu chủ-trương rằng: công-thức *nhân danh* Cha và Con và Spirito santo không có ý chỉ *một danh* nhưng *ba danh*, bởi thế nếu hiểu *một danh* thì phải nói là *nhân nhất danh*. (Xem: sách dẫn tr. 161).

Ngày nay, nếu nhiều từ-ngữ do Đắc-lộ đề-xướng hay biên-chép lại đã được tiếp-tục sử-dụng, song chủ-trương của ngài về « nhân nhất danh » đã bị đào-thải. Không hiểu có phải vì ngài ít am-tường về chữ Hán hay vì quá thận-trọng duy-trì nền giáo-lý chính-thống mà ngài đã cố-chấp đến thế. Âu là bên cạnh những sự-nghiệp vẻ-vang của một nhân-tài cũng còn ẩn-hiện một vài nét đánh nổi cá-tính hay độc-sáng của một nhân-vật như giáo-sĩ Đắc-lộ vậy.

2.— Spirito santo hay Thánh Thần.

Như trên chúng ta đã thấy Tôn-danh Ngôi Ba Thiên-Chúa, trong hai giai-đoạn đầu vẫn còn bằng tiếng Bồ và mãi tới giai-đoạn cuối cùng, người ta mới thấy hoàn-toàn là Hoa-ngữ.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Thực ra từ-ngữ « *Thánh-thần* » chưa thấy phát-xuất trong cuốn « Thiên-Chúa thực-lục chính-văn » (1584) của Ruggieri. Người ta chỉ thấy những tiếng như « thiên-thần », « linh-thần », « thần-tiên ». Cũng vậy, trong cuốn « Thiên-Chúa thực-nghĩa » (1603) của Ricci, không thấy danh-từ chỉ Ngôi Ba Thiên-Chúa. Bởi vì hai quyển trên không trực-tiếp bàn-giải về những mầu-nhiệm trong đạo-giáo, song chỉ sửa-soạn tâm-trí con người để rồi sẽ đón-nhận những giáo-lý cao-sâu của đạo về sau này thôi.

Thật vậy, năm 1605, Ricci đã cho phát-hành cuốn sách giáo-lý cổ-truyền nhan-đề « *Thiên-Chúa giáo-yếu* ». Đây mới thật là sách Yếu-lý hay thánh-giáo Yếu-lý. Trong cuốn này, danh-từ « Spirito santo » vẫn được để y nguyên như tiếng Bồ, rồi mới chua nghĩa sang chữ Hán sau. Âu cũng là một lối trung-gian giữa một ngoại-ngữ và một tiếng bản-thổ. Bởi vậy người ta đọc những giòng sau đây. Spirito santo (« cơ ba » (?) lợi đa tam đa) *thích-ngôn vô-hình linh-thánh dã, đệ-tam vị chi thể*. Như thể, tiếng Spirito santo đã muốn được dịch là « Linh-thánh » (sau này có chữ thánh-linh) hơn là « thánh-thần ». Dầu sao, linh hay thần, cả hai cũng có nghĩa về một cái gì vô-hình, ngoài sự cảm-xúc của ta, ngoài nhãn-giới của ta, ngoài cõi phàm của ta. Tuy nhiên có lẽ chữ « linh » hướng về vô-hình, vô-bản-thể hơn chữ « thần ».

Mặc dầu, Ricci chưa dùng từ-ngữ *Thánh-Thần*, song một điều chắc-chắn là vào năm 1645, trong khi trong Việt-ngữ chưa dám dùng từ-ngữ đó thì bên Trung-quốc người ta đã đọc công-thức phép Rửa trong đó có chữ « thánh-thần ».

Tại sao, trong nhiều trường-hợp, chúng ta theo Trung-quốc, thì trong vấn-đề này chúng ta vẫn giữ Bồ-ngữ hay La-ngữ « *Spirisito santo* ». Theo dõi tư-tưởng của cha Đắc-lộ người ta thấy ngài không có cảm-tình với hai chữ *Thánh* và *Thần*, không phải xét riêng về mỗi chữ đó, song nếu đặt nó vào hoàn-cảnh thời ấy.

Trong Tự-điển Việt-Bồ-La, Đắc-lộ đã thích-nghĩa rõ-rệt về chữ thánh (cột 748). Chữ *thánh* có thể là tương-đương với tiếng la-tinh « sanctus » hay Bồ-ngữ « santo ». Ngài cũng viết thêm từ-ngữ « *thánh-hiền* », một danh-hiệu người ta gán cho Khổng-phu-tử. Nếu mở chữ « Khổng » (cột 375-376), người ta cũng thấy từ-ngữ « *thánh hiền* » gán cho Đức Khổng, cả chữ « *Ông thánh* » nữa.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Nếu vậy thì không có gì cản-trở để chữ « *thánh* » được dùng để dịch chữ « santo ». Nếu có gì làm cho giáo-sĩ Đắc-lộ thắc-mắc, thì chỉ vì theo ý-kiến riêng của ngài và đặt vào hoàn-cảnh thời đó với những sự mập-mờ về tư-tưởng cũng như thái-độ đối với nhà hiền-triết Trung-hoa, ngài không công-nhận cho Khổng-tử cái huy-hiệu là « *thánh* » (Xem một bài khác của chúng tôi về thái-độ của cha Đắc-lộ đối với các tôn-giáo và tín-ngưỡng cổ-truyền của người Việt trong thế-kỷ XVII).

Sang đến chữ thứ hai « *Thần* », chúng ta bước tới một khó-khăn lớn-lao hơn. Thật vậy, cha Đắc-lộ vẫn không rút lui ý-kiến, mặc dầu người Trung-hoa đã phiên-dịch là « Thánh-Thần ». Trong Tự-điển Việt-Bồ-La, ở chữ « Thần » (cột 740-741) ngài viết tương-tự thế này: thần là ma-quỉ được kể làm thành-hoàng một nơi nào đó, nhiều khi là kẻ gian-ác bị giết ở đó rồi sau hóa ra thần, hoặc một con vật nào chết, rồi vì người ta sợ nên đã xây điện dựng bàn thờ để cúng-tế. Có lẽ vì quan-niệm « thần » như vậy nên cha Đắc-lộ đã nhất-định không cho sát-nhập từ-ngữ vào phạm-vi tôn-giáo.

Trong một tài-liệu khác, tài-liệu viết tay vào năm 1655, người ta được biết ý-kiến của giáo-sĩ Metellus Saccanus, học-trò của cha Đắc-lộ về danh-từ « *Thần* ». Theo ngài thì chữ « Thần » chỉ về ma-quái tác-hại, bởi thế trong dân-gian, người ta thường rủa nhau và chúc dữ cho nhau bằng câu: « thần đánh chết mày » (kiểu như khi nói thần đánh thánh vật). Cho nên nếu dịch *Spirito santo* là « *Thánh-Thần* » thì chẳng phải là coi « Thần » như một vị « thánh » ư ? Thần đã là tà-ma hãm-hại thì sao có thể gọi là bậc thánh, mà lại là một Ngôi trong Ba Ngôi Thiên-Chúa rất thánh (Coi : *Bức thư của Philiphê Marini gửi cho Metellus Saccanus, năm* 1655 trong Thư-viện Quốc-gia Ý tại Rôma, viết tắt B.V-E. hay Thư-viện Vittorê-Emmanuele, fondo gesuito, 1254, số 19).

Vì những lý-do trên đây mà cha Đắc-lộ không cho phiên-dịch Spirito santo là Thánh-Thần và ngài đành cứ dùng chữ la-tinh hay chữ Bồ. Người ta lấy làm lạ rằng: trong nhiều vấn-đề, giáo-sĩ Đắc-lộ tỏ ra đi trước thời-cuộc, cấp-tiến cũng có, song về danh-từ này, ngài đã giữ lập-trường chắc-chắn hơn cả, lập-trường mà ngài biết không phương-hại tới nền giáo-lý chính-thống, cũng như khi tranh-luận về « nhân danh » hay « nhân nhất danh » ở trên.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

3. — « Đức Dêu » hay « Đức Chúa Trời »

Về vấn-đề thánh-danh Thiên-Chúa trong Việt-ngữ, cha Louis Cadière đã viết một bài rất tỉ-mỉ và rất dài, dài đến nỗi người ta đã phải đăng thành phụ-trương, một đàng để khỏi cho người ta có cảm-tưởng là tờ tạp-chí chỉ dành riêng cho từ-ngữ Việt-nam, đàng khác để dành riêng cho những người nào chú-ý tới vấn-đề (Louis Cadière, *Le Titre divin en annamite, Etude de terminologie chrétienne,* Supplément de la Revue d'histoire des Missions, Décembre, 1931). Dĩ-nhiên tác-giả đã khảo-cứu về hết các khía-cạnh của từ-ngữ và hết các danh-từ khác để chỉ Thiên-Chúa, nhất là trong các tác-phẩm của giáo-sĩ Đắc-lộ. Trong bài nhỏ này, chúng tôi chỉ nêu lên nguồn-gốc từ-ngữ để chỉ Thiên-Chúa và chúng tôi đưa ra cái đầu-đề: « *Đức Dêu* » hay « *Đức Chúa* ».

Nếu có danh-từ nào cần phải dịch sang tiếng bản-thổ thì trước hết phải kể đến từ-ngữ « *Deus* ». Tại Nhật-bổn, nhà truyền-đạo tiên-khởi Xavie đã dùng chữ « *Dainichi* » để chỉ « *Deus* ». Sau một thời-gian, phe đối-lập đã nhại tiếng đó, bởi thế người ta đã trở lại với chữ phiên-âm từ tiếng la-tinh là « *Deus* ». Danh-từ « Deusu » này vẫn còn thông-dụng trong cuốn giáo-lý romaji năm 1952 và cả trong một tác-phẩm đạo-đức của Collado Didaco năm 1632.

Tại Trung-quốc, có lẽ ban đầu người ta đã dùng cũng một cách-thức như tại Nhật, nghĩa là phiên-âm theo la-ngữ. Song rất sớm, hai nhà truyền-giáo trứ-danh Ruggieri và Ricci đã ra công tìm một danh-từ mới khả-dĩ thay-thế cho tiếng phiên-âm. Quả vậy, trong khi băn-khoăn và có lẽ suy-nghĩ rất nhiều về chữ « Thiên » hay từ-ngữ « Thượng-đế » là hai chữ rất thông-dụng trong « thánh kinh » của dân-tộc Trung-hoa, năm 1583, một hôm hai ngài vào thăm nhà một giáo-dân tân-tòng trong tỉnh, hai ngài trông thấy trên bàn thờ gian giữa, có viết hai chữ đại-tự « *Thiên-Chúa* » (Thiên-chủ). Các ngài hăm-hở hỏi người giáo-hữu xem ý-nghĩa hai chữ đó thế nào và cử-chỉ phải tuân theo làm sao. Sau khi được biết danh-từ này chỉ Đấng làm chủ-tể cõi trời, các ngài nhất-quyết là chính danh-từ xứng-hợp để dịch chữ « *Deus* », Đấng tạo-dựng và duy-trì vũ-trụ cùng muôn loài. Thật ra, « thiên-chủ » chỉ là một trong bảy vị thần khác trong các tín-tưởng cổ-truyền của người Trung-hoa. Song, có lẽ với những kiến-thức hai ngài đã học được trong tứ-thư ngũ kinh, với tất cả những

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

quan-niệm về Trời (Thiên) của người Trung-hoa cổ, các ngài đã tin chắc-chắn rằng không còn từ-ngữ nào hơn hai tiếng « *Thiên-Chủ* » ấy để chỉ Đấng phải tôn-thờ của người Kytô-giáo.

Ngay năm sau, 1584, sách giáo-lý của Ruggieri đã mang cái nhan-đề là « *Thiên-Chúa thực-lục chính-văn* » và mấy năm sau hai tác-phẩm của Ricci cũng được gọi là « *Thiên-Chúa thực-nghĩa* » (1603) và « *Thiên-Chúa giáo-yếu* » (1605). Như vậy, mấy bộ sách trên đã là những dụng-cụ truyền-bá danh-từ mới « *Thiên-Chúa* » giữa các phái-đoàn thừa-sai tại Trung-quốc và Nhật-bổn, bởi vì không những người Trung-hoa mà cả người Nhật cũng đọc những tác-phẩm Hán-tự kia của Ricci. (Tại Việt-nam người ta cũng thấy lưu-hành sách của hai vị thừa-sai Ruggieri và Ricci, như có kể đến trong các sách của cha Đắc-lộ).

Nhưng, nếu trong khi giáo-sĩ Ricci còn sống, người ta đã hình như miễn-cưỡng chịu-đựng cái danh-từ mới lạ, ít là trong một thiểu số, nhất là các giáo-sĩ truyền-đạo tại Nhật, bởi vì Ricci làm trưởng phái-đoàn, thì trái lại sau khi Ricci mất, nghĩa là sau năm 1610, cuộc tranh-luận bắt đầu. Cũng như nhiều vấn-đề nào khác, ở đây người ta chia thành ba phe: phe chủ-trương theo Ricci, phe đối-lập và một phe trung-lập. Phe đối-lập rõ-ràng và hăng-hái nhất gồm hầu hết các giáo-sĩ tại Nhật-bổn, Ảnh-hưởng cuộc bút-chiến không phải chỉ nhận thấy tại Trung-hoa và Nhật-bổn, song lan-tràn đến Việt-Nam.

Quả vậy, tại Việt-nam, năm 1624 hay 1625, Cha Buzomi, người Ý, cũng là vị sáng-lập giáo-đoàn Đàng Trong, đã tuyên-bố bênh-vực lập-trường của Ricci, nghĩa là hoan-nghênh từ-ngữ « Thiên-Chúa » Ngài đã được các nhà thần-học tại Rôma, trường « Colegio Romaro » ủng-hộ. Trái lại, vào khoảng năm 1626, một đồng-sự của Buzomi, cha De pina, người Bồ-đào-nha đã lên tiếng phản-đối với sự nâng-đỡ của một giáo-sĩ tại Áo-môn.

Nếu muốn tìm đến sự thực trong cuộc tranh-luận này, thì không những chỉ bàn-giải về một từ-ngữ « Thiên-Chúa » song phải bao-quát tất cả vấn-đề từ-ngữ Kytô-giáo trong các nước miền Đông-Á và nếu đi sâu vào sự-việc thì phải chú-trọng đến chính phương-pháp truyền-đạo: phương-pháp thích-nghi hay phương-pháp « tiêu-thổ », vấn-đề vượt phạm-vi bài nhỏ này.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Vậy trong khi chưa ngã ngũ ra sao, nghĩa là người ta còn chia-rẽ trong từ-ngữ « *Deus* » hay « *Thiên-Chúa* », thì trong một bài giảng-dạy đầu-tiên trên đất Đàng Ngoài, khi mới đặt chân lên bến cửa Bạng hay cửa Bằng, ngày 19 tháng 3 năm 1627, cha Đắc-lộ đã dùng danh-từ « *Đức Chúa blời* ». Hình như đây là lần đầu tiên, ra đời danh-từ này. bởi vì mấy năm truyền-đạo tại Đàng Trong, không thấy giáo-sĩ để cập tới tôn-danh Thiên-Chúa. Có lẽ và hơn nữa chắc-chắn, người ta đã dùng phiên-âm « *Dêu* » hay « *Chúa Dêu* » hay « *Đức Chúa Dêu* », là vì trong phái-đoàn giáo-sĩ miền Nam, có cha Buzomi và cha De Pina, mà cha Buzomi không thông-thạo tiếng, trái lại cha De Pina rất thuộc Việt-ngữ, cho nên ý-kiến của vị này được phổ-thông hơn, mặc dầu Buzomi là trưởng phái-đoàn. Có lẽ cũng vì thế mà Đắc-lộ đã cho chúng ta cái cảm-giác là ngài dùng danh-từ « Đức Chúa trời » lần đầu tiên, một danh-từ đầy huy-hoàng và cao-cả, Đức Chúa trời đất vậy.

Dĩ nhiên, cha Đắc-lộ đã không phải là người sáng-nghĩ ra từ-ngữ đó, bởi vì như chúng ta đã thấy ở trên, các giáo-sĩ Ruggieri và Ricci đã dùng tại Trung-quốc, song có thể nói là cha Đắc-lộ đã thích-nghi chữ « Thiên-Chúa » với văn-hóa và tập-tục Việt-nam và đã dùng lần đầu tiên ngày 19 tháng 3 năm 1617, chiếu theo bút-tích còn để lại.

Thực vậy nếu ý-nghĩa chung về một Vị làm chủ trời đất cùng vạn-vật đã phát-hiện trong đa-số các dân-tộc, cũng như trong nước Trung-hoa cổ và nơi dân-gian Việt-nam: quan-niệm về Trời, Ông Trời, về Thiên, Thiên-mệnh, thì phần tìm một tiếng vừa thích-hợp với văn-hóa cổ, vừa tương-đối với ý-niệm mới của một tôn-giáo mới thuộc về cha Đắc-lộ. Chúng tôi sẽ không đi vào chi-tiết, nhưng chỉ bàn-giải sơ-lược về ba yếu-tố làm thành từ-ngữ chỉ tôn-danh Thiên-Chúa đó.

Đức là một tiếng tôn-xưng các bậc vua, bậc chúa. Theo Tự-điển của Đắc-lộ thì trong thời vua Lê chúa Trịnh, *đức vua* chỉ vị không cai-trị và *chúa đức* chỉ vị cai-trị. Thực ra vua để làm vì còn việc triều-đình đều do nhà chúa. Cũng theo tự-điển đó thì các con nhà vua hoặc các tướng-tá trong nước đều được gọi là « *đức ông* », vợ chính của con giai vua hay các cung-phi vợ thiếp của vua thì gọi là « *đức bà* », còn chính vợ vua thì gọi là « *chúa bà* » hay « *đức chúa bà* » (cột 240-241). Như vậy, phụ-ngữ « *Đức* » là huy-hiệu của một chức rất bậc cao-sang.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Chúa, bởi chữ Hán « chủ », người đứng đầu một sự-vật gì, tỉ như chủ nhà, chủ vườn, chủ của... Song một sự-kiện lịch-sử đã làm cho tiếng đó có một ý-nghĩa chuyên-môn trong thời-kỳ Trịnh Nguyễn phân-tranh. Ở Đàng Ngoài, xứ Bắc, đã có cả *vua* Lê lẫn *chúa* Trịnh. Thực ra vua Lê mới là chủ trong nước, song không có quyền-hành, trái lại, chúa Trịnh không phải là vua song làm chủ mọi việc trong cũng như ngoài nước. Nói tắt rằng, ngoài ý-nghĩa ngẫu-nhiên của một giai-đoạn lịch-sử, chữ *Chúa* có nghĩa là chủ, kẻ có quyền sở-hữu.

Trời nói chung thì là khoảng-không cao-xanh ở trên chúng ta. Người ta đã tốn khá mực để tranh-luận về chữ Thiên (Trời) và việc thờ Trời (kính Thiên). Một bên cho việc thờ Trời là dị-đoan, ngẫu-tượng, vô-thần nữa, bên khác lại coi Trời hay Thiên hay Thượng-đế là có bản-vị. Để làm sáng vấn-đề gay-go và ngày mờ-tối đó, Cha Đắc-lộ đã giải-thích rất rõ-rệt trong cuốn « *Phép giảng tám* ». Tựu-trung ngài bàn-giải đại-khái thế này. Chúng ta không nên thờ trời, chớ khá lạy đất, bởi vì trời đất là vật vô-linh-tính. Cũng như khi ta xem thấy lâu-đài rực-rỡ mà chúng ta quỳ xuống thờ lạy lâu-đài vô-linh ấy thì chẳng phải là trái lẽ lắm ư? Nhưng nếu ta lạy kính Người đã sáng-lập nên, cái trí-óc đã xây-đắp nên thì mới phải lẽ. Cho nên, ta không thờ trời lạy đất song thờ lạy Đấng tạo-thành trời đất, Đấng làm chủ đất, làm chủ vũ-trụ, *Chúa trời đất* vậy

Cũng vì muốn tránh việc thờ trời mà ngài luôn luôn viết chữ trời bằng chữ thường, trái lại ngài nhấn mạnh đến chữ Chúa và luôn luôn viết chữ hoa. Thực ra, lý-luận của ngài một phần nào người ta đã thấy trong hai cuốn sách giáo-lý của cha Ruggieri (1584) và của cha Ricci (1603). Là vì hai nền văn-hóa Hán-Việt đã có những điểm tương-đồng, nhất là về sự thờ Thiên-Địa và về quan-niệm về Trời, về Thiên. Cho nên cả ba nhà truyền-đạo đều gặp nhau ở điểm này.

Sau cùng, danh-từ « *Đức Chúa trời* » hay « *Thiên-Chúa* » rất hợp với căn-bản thần-học công-giáo. Ở đây, chính tác-giả cuốn « *Lịch-sử Truyền-giáo xứ Đông-kinh* » (1651) đã nại tới bài diễn-văn của thánh Phaolô đọc trước Hội-đường các nhà hiền-triết Hylạp ở thành Atênê vào năm 50-51 sau Tây-lịch kỷ-nguyên, trong đó vị Tông-đồ giảng về Chúa trời đất. Phải chăng đó chính là danh-từ thích-hợp, « Đức Chúa trời » hay « Thiên-Chúa » vậy.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Sau khi đại khái khảo-cứu về danh-từ Kytô-giáo trong đó tỏ rõ thái-độ và tính-khí của giáo-sĩ Đắc-lộ, chúng tôi chưa dám kết-luận chung về sự-nghiệp riêng của ngài đối với vấn-đề từ-ngữ Kytô-giáo tại Việt-nam. Chúng tôi hy-vọng sẽ dần dần đề-cập đến một cách đầy-đủ hơn, song ngay bài này chúng ta đã thấy cha Đắc-lộ rất am-hiểu và cương-quyết thi-hành, trừ những trường-hợp trong đó ngài chưa thấy sáng-tỏ.

Giữa « nhân danh » và « nhân nhất danh », ngài đã chọn « *nhân nhất danh* » vì lập-trường giáo-lý chính-thống mà ngài muốn hết sức bảo-vệ; giữa Spirito santo » và « Thánh-Thần », ngài đã dùng « *Spirito santo* » vì tránh sự ngộ-nhận về phía những giáo-dân còn non-nớt, đòi hỏi một sự khác-biệt hẳn giữa những quan-niệm của đạo mới và những tin-tưởng không tinh-tuyền của những tôn-giáo hiện-hữu; giữa « Dêu » hay « Chúa Dêu » và « Đức Chúa trời » hay « Thiên-Chúa », ngài đã không chút do-dự công-nhận từ-ngữ « *Thiên-Chúa* » hay « *Đức Chúa trời* » bởi vì ngài thấy vô-lý của chữ phiên-âm la-ngữ hay Bồ-ngữ và sự thích-hợp đầy-đủ của danh-từ « Đức Chúa trời », một danh-từ rất Việt-nam, rất am-hợp với quần-chúng Việt-nam.

NGUYỄN KHẮC XUYÊN

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Tiểu-luận về triết-học Phật Thích-Ca

TRẦN - THÁI - ĐỈNH

(tiếp theo)

Bài II — HỌC THUYẾT PHẬT TỔ, MỘT DUY-TÂM CHỦ-NGHĨA ?

Trong bài trước, chúng tôi đã nêu lên vấn-đề « Triết-học Phật Thích-Ca có phải là một Hoài-nghi chủ-nghĩa không? », và chúng tôi đã trả lời rằng: học thuyết của Phật có đủ hai đặc-tính của Hoài-nghi chủ-nghĩa là vô-niệm và vô-cảm. Đồng thời chúng tôi đã trình bày trong đoạn kết rằng: Học thuyết Phật Thích-Ca có đủ tính-chất một Hoài-nghi chủ-nghĩa, nhưng học thuyết đó không phải là một hoài-nghi chủ-nghĩa vì một lẽ đơn giản: học thuyết Phật Thích-Ca luôn luôn hướng về Giải-thoát, và coi giải-thoát là tất cả chủ-đích của đạo-lý. Mà đã coi Giải-thoát là cứu-cánh tuyệt-đối, tất nhiên tư tưởng của Phật công nhận hai bình-diện hiện-hữu dị biệt, bình-diện nội thể (laukika) và bình-diện siêu-thể (lokottara).

Như vậy, nếu chúng ta muốn tìm trong giới triết-gia Hy-lạp một người tượng trưng cho tư-tưởng Phật Thích-Ca, thì chúng ta phải chọn Socrate, chớ không được chọn Pyrrhon. Pyrrhon vào loại triết-gia dừng lại ở nấc Hoài-nghi để mà hoài-nghi, còn Socrate thì vào loại những triết-gia hoài-nghi để mà tiến lên một chân-lý cao hơn. Socrate đã dùng ngụy-biện để phá ngụy-biện: ông đã đến đàm luận với hết các danh-nhân trong các giới ở Nhã-điển, và kết cuộc ông chứng minh bằng nghiệm-chứng rằng họ không biết chi cả, ông thầy dạy luật không biết luật là chi, ông thầy dạy hùng-biện không biết hùng-biện để làm gì v.v. Cho nên Socrate

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

được thần Apollon ở đền Delphes khen là người khôn ngoan nhất thiên hạ. Khi nói tới lời khen đó, Socrate giải-nghĩa rằng: « Các người kia không biết chi hết, mà lại cứ tưởng mình biết, còn tôi cũng không biết chi hết, nhưng tôi hơn họ điều này: là tôi biết tôi không biết chi cả ». Chính cái không biết của Socrate đã bắt ông, theo lời ông nói trong bài Tự biện-hộ (Apologie 19b-d), bỏ việc nghiên-cứu về thiên địa, để chỉ lo đến việc tìm biết mình mà thôi. Bởi thế, châm ngôn của ông là « Hãy tự biết mình, Connais-toi toi-même ». Cũng một hướng đi đó, Phật Thích-Ca đã gói ghém tất cả hiện-hữu này trong chữ Khổ: vạn sự khổ. Câu vạn sự khổ, đối với tiếng Việt thực ra không dịch đúng chữ Phạn lắm, vì chữ Phạn « Sarvam duhkha » có nghĩa là tất cả mọi sự (sarvam) đều là khổ (duhkha), không trừ một sự gì. Nếu tất cả mọi sự đều là khổ, thì ta phải tìm cách thoát ra khỏi cuộc hiện-hữu này: diệu pháp của Phật nhằm mục-đích đó. Mà đã có mục-tiêu rõ-ràng và nhất định như vậy, sao gọi là Hoài-nghi chủ-nghĩa được?

Thực sự ít người đã đặt vấn-đề hoài-nghi-tính trong tư-tưởng triết-học Phật Thích-Ca. Trái lại nhiều học-giả đã coi Học-thuyết đó là một Duy-tâm chủ-nghĩa. Điều đó có thể lắm: lịch-sử triết-học chứng minh rằng tất cả các triết-gia hoài-nghi, hoặc có qua giai đoạn hoài-nghi như Socrate, Descartes, Kant và chính Phật Thích-Ca nữa, đều khuynh về Duy-tâm chủ-nghĩa. Tại sao thế? Thưa tại vì các học thuyết duy-tâm giống nhau ở chỗ khinh rẻ sự vật, tôn-trọng lý-trí. Protagoras đặt nền móng tư tưởng của ông trên câu danh-ngôn: « Con người là thước đo vạn vật, l'homme est la mesure de toute chose » (Théétète, 152a). Câu đó có nghĩa là vạn vật tự chúng không có bản-tính xác-định, nên chúng hoàn toàn chịu quyền định đoạt của lý-trí: lý trí bảo chúng là cái gì thì chúng là cái đó, nói chúng có thì ra có, mà bảo chúng không có thì chúng không có. Nói thế cũng như nói rằng: vạn vật chỉ có trong và do tri-năng con người mà thôi. Và như vậy là duy-tâm còn gì.

Descartes chán ngán vì các học thuyết của các triết-gia đại danh tương phản nhau, rồi nếu nhìn vào kinh nghiệm thường ngày thì ông lại nhận thấy tri-thức giác-quan là nguồn gốc những sai lầm: kết cục ông sanh nghi tất cả, và ông cho rằng nếu đã thấy thúng táo có mấy trái thối và hồ nghi còn nhiều trái khác cũng thối, thì chi bằng đem đổ cả thúng ra, rồi thong thả

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

(res cogitans, chose qui pense)? Descartes đã nói lên sự chuẩn bị của ông như vậy, nơi đầu bài Suy-nghiệm thứ ba. Xin hỏi lại một lần nữa: tại sao nhiều triết-gia , nhất là nhóm duy-tâm, lại chối bỏ vạn vật để trốn về trong tháp ngà của ý-thức ?

Hegel đã trả lời câu hỏi đó như thế này: thoạt kỳ thủy, ý-thức phóng mình ra và say sưa hòa mình vào vũ-trụ. Đó là nhịp thứ nhất của ý-thức, mệnh danh là ý-thức sự vật (conscience des choses). Nhịp hai là khi ý-thức bắt đầu nhận ra tính chất bất toàn của sự vật: ý-thức khát khao cái toàn hảo, nhưng chỉ gặp cái bất toàn nơi sự vật; phút say mê đã qua, ý-thức bắt đầu hồi-tỉnh, rút lui. Nhịp hai này được Hegel đặt cho cái tên là ý-thức tự quy (conscience de soi). Nhịp ba sẽ kết thúc nhịp hai: và nhịp ba chính là khi ý-thức đi xong quãng đường của nhịp hai. Nơi nhịp hai, ý-thức dần dần tránh xa, nhưng chưa dứt bỏ được vũ-trụ. Nhịp ba là chính lúc ý-thức đã hoàn toàn dứt bỏ được vũ-trụ. Đó chính là ý-nghĩa câu nói của Hegel: « Hoài-nghi chủ-nghĩa đã thể hiện cái ước vọng của Khắc-kỷ chủ-nghĩa » (Hegel, Phénoménologie de l'esprit, traduction J. Hyppolite, t.I, p.171). Nhóm Khắc-kỷ chủ-trương rằng người khôn ngoan không nên có dư-luận, nghĩa là không được có những tri-thức tương-đối, và *chỉ nên có những tri-thức hoàn toàn* (catalepsis) *mà thôi*. Theo Ciceron, thì Zenon, ông tổ của phái Khắc-kỷ, đã tuyên ngôn: « Errorem autem et temeritatem et ignorantiam et opinationem et suspicionem et uno nomine omnia quae essent aliena firmae et constantis assentionis, a virtude sapientaque removebat. — (Zenon) cho rằng tất cả những sai lầm, vội đoán, ngu si, phỏng đoán, dự đoán, và tóm lại tất cả những gì trái với một ưng-chuẩn chắc chắn và vững bền, đều không xứng với đạo-đức và khôn ngoan của triết-nhân. » (Ciceron, Les Académiques, coll. Garnier, p. 344).

Như vậy chủ trương của phái Khắc-kỷ là quyết-tâm chỉ tìm tuyệt-đối mà thôi. Chẳng may cho họ tí nào, vì làm sao có thể kiếm được tuyệt-đối trong vũ-trụ biến-dịch này? Mà không riêng gì nhóm Khắc-kỷ, chúng ta thấy tất cả những triết-gia Duy-tâm hoặc xu-hướng duy-tâm, đều ngầm ngầm nuôi mộng tìm thấy tuyệt-đối trong cánh đồng những sự vật bất toàn là vũ-trụ hữu-hình này.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Chúng ta nên nhớ cái mộng tuyệt-đối đó của họ, chẳng những là mộng, mà còn là ý chí quyết-định chỉ ưng-chuẩn tuyệt-đối mà thôi. Có nhớ điểm này, chúng ta mới dễ hiểu tại sao thái độ đó đã đưa họ tới chỗ phủ-định vũ-trụ, để rồi chỉ còn truy nhận có tư duy.

Sau cái nhìn tổng quát đó, bây giờ chúng ta thử đi sâu vào mỗi nhịp biện chứng của Hegel, để theo rõi ý-thức tự giai đoạn thứ nhất tới giai đoạn thứ ba.

Giai đoạn thứ nhất. — Trời cho ta mắt để nhìn, tai để nghe, và ý thức để nhận thức sự vật. Nhịp thứ nhất của ý-thức là khi ý-thức phóng mình ra đón chào vạn vật, và ở lại nơi vạn vật. Hegel gọi giai đoạn này là giai-đoạn ý-thức bị phóng-thể (conscience aliénée). Đứa trẻ say mê nhìn chiếc diều bay lượn trên trời xanh: tất cả hồn trí nó không ở trong mình nó nữa, nhưng đã bay lên với diều: ý thức của nó là ý-thức diều. Chàng thanh niên mê man trong mối tình đầu tiên: anh quên cả ăn ngủ, không thiết chi tiền bạc, chểnh mảng cả thi cử. Lòng trí anh lúc nào cũng nghĩ đến người yêu: ý thức của anh đã bỏ rơi anh, để chạy theo người con gái kia. Tất cả ý-thức của anh là người yêu đó.

Đó là hai điển-hình của ý-thức bị phóng-thể. Đặc-tính của ý-thức bị phóng-thể là biến thành sự vật mà nó ý-thức: cho nên ý-thức bị phóng-thể cũng có tên là *ý-thức sự vật* (conscience des choses). Nói theo Kant, thì ý-thức sự vật là ý-thức duy-nghiệm (conscience empirique). Đó chính là thứ ý-thức mà Phật bàn đến trong khi phân-tích ngũ-uẩn: « Không có ý-thức thuần-túy, nhưng chỉ có ý-thức về một cái gì mà thôi. Khi có hình sắc, và ta ý-thức hình-sắc, thì gọi là ý-thức thị-quan. Khi có âm-thanh, và ta ý-thức âm-thanh đó, thì gọi là ý-thức thính-quan v.v. » Nếu gồm cả hai đặc-tính của ý-thức dịp thứ nhất biện-chứng này, chúng ta có thể định-nghĩa nó là ý-thức *tự bỏ quên mình* để *trở thành sự vật* mà nó ý-thức.

Giai-đoạn thứ hai. — Nhịp hai của biện-chứng-pháp là khi ý-thức bắt đầu thắc mắc, hoặc bắt đầu chán nản đối-tượng ngoại vật. Đây là hình ảnh một tâm-hồn bắt đầu ưu-tư: đứa trẻ vì mê đua diều đã bỏ quên giờ học, nên phải phạt, bị giam lại trong trường. Ngồi một mình trong góc lớp học quạnh hiu, nó nhớ đến mấy thằng bạn nó có lẽ đang đua diều ở trước đình. Nó không đua diều, nhưng nó ý-thức việc đua diều: nó

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

không đóng trò, nhưng ngồi coi người khác đóng trò, mà hình như trong số những người đóng trò kia cũng có cả nó nữa. Nó thấy đua diếu vui lắm, nhưng không được đua diếu trong khi đáng lẽ phải đi học. Nó đã ý-thức nó đua diếu như hôm qua, quên cả đi học như thế, là một điều đáng trách. Lần đầu tiên, ý thức nó đã quay về với nó : người ta gọi ý-thức đó là ý-thức tự-quy (conscience de soi).

Ý-thức tự-quy thường bắt đầu do một cái vấp, một kẽ hở, một mũi lòng. Người thanh niên kia không hồn, vì tâm-trí chàng bị phóng-thể, bị hút chặt vào hình ảnh người yêu. Bao lâu chưa có sự nứt nẻ, những giờ phút say mê còn kéo dài, và ý-thức còn nằm trong tình-trạng phóng-thể mãi. Nhưng hoặc anh chàng bị trắc trở trong tình yêu, bị cha mẹ can ngăn, bị người yêu phụ bạc cách nào, anh liền tỉnh giấc mơ hoa: anh không còn hành động như một người bị thôi-miên nữa; tự nay anh suy-tính, đắn đo từng hành động của anh. Như vậy, chẳng những anh hành-động, mà anh còn ý-thức về hành động của anh.

Ý-thức người Khắc-kỷ là ý-thức ở nhịp thứ hai biện-chứng-pháp này. Người Khắc-kỷ quyết-tâm đi tìm tuyệt-đối, nhưng chỉ toàn gặp tương-đối mà thôi, y như người thanh-niên mơ ước một mối tình lý-tưởng, không chia sẻ, không đắn đo, nhưng chỉ lại gặp một thứ tình yêu hẹp hòi, tính toán. Người thanh-niên bắt đầu chán nản và suy-tư; người Khắc-kỷ cũng thất vọng với sự vật, và bắt đầu tự rút lui về ôm một lý-tưởng xuống.

Thực khổ cho ý-thức người Khắc-kỷ! Họ đi tìm Mỹ, nhưng chỉ gặp mỹ-lệ nọ, mỹ-lệ kia. Họ đi tìm Thiện, nhưng chỉ thấy về thiện nọ, về thiện kia. Đã là mỹ-lệ nọ thì không thể là mỹ-lệ kia; đã là về thiện nọ thì không thể là về thiện kia: như vậy, những cái đẹp, cái thiện ấy tất nhiên bất toàn. Chúng bất toàn, chỉ vì bản tính chúng xác-định, nghĩa là chúng đã là *nọ* thì không thể là *kia*. Hegel gọi chung những sự vật trong vũ-trụ là *hữu-thể-nọ* (Dasein) để nói lên ý-nghĩa hữu-hạn, xác-định của chúng. Cuối cùng, sau khi đã hoàn toàn thất vọng với vạn vật, ý-thức người Khắc-kỷ chịu quay về với chính mình để tự tìm một an-ủi: họ không thể gán lý-tưởng tuyệt-đối cho một sự vật nào hết, thì bây giờ họ đành ôm mộ« lý-tưởng xuống (conscience abstraite, conscience vide de tout contenu). Tự nay, tuy họ còn nói đến vũ-trụ, nhưng tựu trung họ không ý-thức

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

vũ-trụ nữa: ý-thức không còn liên can chi tới hữu-thể nọ (Dasein) nữa. Hegel viết: « La conscience de soi est *indifférente* à l'égard de l'être-là naturel. — Ý-thức tự-quy không biết chi đến hữu-thể nọ của vũ-trụ nữa » (Hegel, Phénoménologie, t.I, p.170).

Không tìm đâu ra một sự vật tương-xứng với lý-tưởng tuyệt-đối nó đang ôm ấp trong lòng, người Khắc-kỷ đành bỏ rơi vũ-trụ, nhưng nhưng với vũ trụ, đồng thời người Khắc-kỷ chịu nuôi một lý-tưởng xuông, một lý-tưởng vô nội-dung. Giáo-sư J. Hyppolite giảng nghĩa đoạn văn trên đây của Hegel như sau:

« Aucune situation concrète ne tient devant la pensée qui cherche « seulement à se maintenir elle-même... (Cette) liberté de la conscience « de soi indifférente à l'égard de l'être-là naturel, est bien... une liberté « abstraite et non une liberté vivante, une liberté en pensée et non une « liberté effective » (J. Hyppolite, Genèse et structure de la phéno- « ménologie de l'esprit de Hégel, p.175-176).

« Không một trạng-thái cụ-thể nào có thể tồn tại trước cái tư tưởng « chỉ tìm cách tự duy-trì lấy mình nó mà thôi... Tự-do của ý-thức tự- « quy đã nhưng nhưng đối với hữu-thể nọ của vũ-trụ... chỉ là một thứ « tự-do trừu-tượng chớ không phải tự-do linh-hoạt, một tự-do trong « suy-tưởng chớ không phải một tự-do thực sự.

Không một sự vật nào có thể tồn tại trước ý-thức tuyệt-đối, một ý thức chỉ tìm cách duy-trì lý-tưởng tuyệt-đối mà thôi. Cho nên sau khi đã khước từ tất cả những hữu-thể nọ của vũ-trụ, ý-thức đã tự-quy để gặp lại chính mình nó, một mình nó, một mình một bóng: ý-thức được thỏa mãn về nguyện vọng tuyệt-đối, nhưng cái tuyệt-đối đây chỉ là một tuyệt đối rỗng tuyếch, tuyệt-đối trừu-tượng, tuyệt-đối vô nội dung.

Thái độ của Khắc-kỷ chủ-nghĩa xây trên một mâu-thuẫn: họ quyết tâm đi kiếm tuyệt-đối, nhưng lại đi tìm trong vũ-trụ biến-dịch này là lãnh-vực của tương-đối; họ làm ngơ vũ-trụ để chỉ nhìn vào ý-thức rỗng không, họ làm lơ vũ-trụ mà vẫn không dám phủ-định (nier) vũ-trụ, thành thử ý-thức của họ như bị giằng co giữa cái tương-đối của hữu-thể nọ và cái tuyệt-đối của tư-tưởng thuần-túy. Hégel đã vạch rõ chỗ lúng túng của họ như sau:

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

« Người Khắc-kỷ bị lúng túng khi người ta hỏi về họ tiêu-chuẩn « của chân-lý, nghĩa là về chính nội-dung của tư-tưởng. Khi hỏi: « « Chân là gì, Thiện là gì? », thì họ trả lời bằng cách đưa ra một tư « tưởng vô nội-dung; họ thưa: « Chân và Thiện là cái hợp-lý. » Nhưng « « hợp lý » đây chỉ có nghĩa là lý-tưởng tương-xứng với lý-tưởng: « một câu nói hoàn toàn trống rỗng vì nó không xác-định một nội-dung « cụ-thể nào hết. Bởi vậy người Khắc-kỷ luôn miệng nói đến Chân, « Thiện, Khôn ngoan, Nhân-đức: thoạt nghe họ, ta thấy phấn khởi « lắm, nhưng kết cuộc họ không thể chỉ cho ta thấy đâu là Chân, Thiện, « Nhân-đức v.v., nên không mấy chốc lời nói của họ làm ta chán nản.» « Hégel, sách dẫn trang 171).

Sự lúng túng của người Khắc-kỷ cũng tại thái-độ của họ không dứt khoát: họ chán nản, thất vọng vì vũ-trụ vạn vật, và ý thức họ đã bỏ rơi vũ-trụ để quay về chính mình, nhưng họ vẫn không dám phủ-định (nier) vũ-trụ, thành thử vũ-trụ vẫn còn là một vấn-đề cho họ. Mặc dầu vấn-đề đó bị người Khắc-kỷ làm ngơ, nhưng không phải vì thế mà nó mất tính chất hiện-hữu của nó. Nhưng cái mà người Khắc-kỷ không dám làm, thì người Hoài-nghi đã làm: người Hoài-nghi không những phủ-nhận (récuser) mà còn thẳng thắn phủ-định vũ-trụ nữa.

Giai-đoạn thứ ba. — Trên đây chúng ta đã gặp câu của Hégel nói « Hoài-nghi chủ nghĩa đã thể-hiện cái lý-tưởng của Khắc-kỷ chủ-nghĩa ». Rồi nhìn chung cả lại ba nhịp của biện-chứng-pháp, ta thấy nhịp nhất tất nhiên sẽ dẫn sang nhịp hai, và nhịp hai là Khắc-kỷ chủ-nghĩa tất nhiên sẽ đẩy ý-thức sang nhịp ba. Đây chúng ta xem Hégel giải nghĩa tương quan giữa nhịp hai và nhịp ba, tức là giữa Khắc-kỷ chủ-nghĩa và Hoài-nghi chủ-nghĩa:

« La conscience de soi s'est réfléchie dans la pensée simple de soi-« même; mais en regard de cette réflexion sont, en fait, tombés en de-« hors de l'infinité de la pensée, l'être-là indépendant ou la détermi-« nabilité devenue permanente; — dans le scepticisme, au contraire, « la complète inessentialité et la dépendance de cet Autre deviennent « manifestes pour la conscience. La pensée devient la pensée parfaite « anéantissant l'être du monde dans la multiple variété de ses déter-

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

« minations, et la négativité de la conscience de soi libre, au sein « de cette configuration multiple de la vie, devient négativité réelle. » « (Hégel, Phénoménologie, tI, p.171-172)

« Ý-thức tự-quy quay nhìn vào tư tưởng đơn-giản của mình; do « sự kiện đó, hữu-thể độc-lập nọ và xác-định tính liên-viễn của nó « bị bỏ rơi ra ngoài vô-cùng-tính của tư tưởng; — trái lại, tới giai « đoạn Hoài-nghi chủ-nghĩa, ý-thức nhìn nhận rõ ràng tính-chất hoàn « toàn vô-yếu-tính và tính-chất lệ-thuộc của Tha-thể. Nay tư tưởng « trở thành tư tưởng hoàn hảo, có khả năng hư-vô-hóa hữu-thể của « vũ-trụ bất cứ dưới hình-thức xác-định nào trong muôn ngàn hình- « thức kia, và giữa lòng những thiên hình vạn trạng của cuộc sinh- « hoạt, phủ-định-tính của ý-thức tự-quy nay đã tự do thì trở thành « hủy-thể-tính thực-tại ».

Đoạn văn trên đây của Hégel thực là vô cùng súc-tích. Có mấy danh-từ mới lạ, hơi khó hiểu; nhưng một khi chúng ta đã cố gắng hiểu tường tận tư tưởng của Hégel qua mấy dòng trên đây, yếu-tính của ý-thức tự-quy sẽ không còn là một màu-nhiệm cho ta nữa.

Chắc bạn đọc cũng nhận định những khác biệt giữa Khắc-kỷ chủ-nghĩa và Hoài-nghi chủ-nghĩa, những khác biệt do Hégel nêu lên. Về phía Khắc-kỷ chủ-nghĩa: muốn được tự-do đối với hữu-thể nọ của vũ-trụ, ý thức phải làm ngơ nó đi, phải quay về nhìn chính mình. Chỉ do hành động đó, do sự kiện đó, hữu-thể của vũ-trụ mới rơi ra ngoài ý-thức, và như vậy ý-thức mới tạm được tự-do. Trái lại, ý-thức người Hoài-nghi nhìn nhận rõ ràng tính-chất vô-yếu-tính và sự lệ-thuộc của Tha-thể, tức là của vũ-trụ đối-tượng. *Tính-chất vô-yếu-tính* (inessentialité) là gì? Một sự vật vô-yếu-tính là một sự vật mơ hồ, không bản-thể, không bản-lãnh, không đặc-tính, không là gì nhất-định hết. Ý-thức người Hoài-nghi coi Tha-thể, tức vũ-trụ, như một sự vật vô-yếu-tính, thì có nghĩa là ý-thức đó coi vũ-trụ như một cái chi huyền ảo, mơ hồ. Vô-yếu-tính tức là vô-định, mà vô-định tức là không là cái chi nhất-định, không là cái chi hết: thế cũng gần như hư-vô. Cho nên bảo vũ-trụ vô-yếu-tính tức là bảo nó không là cái chi hết, hoặc nó có là cái chi thì là do ý-thức gán cho nó, ban cho nó. Tóm lại coi vũ-trụ là một sự vật vô-yếu-tính, tức là coi nó như một bóng ma, một hình ảnh của hư-vô.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Chính vì đã ý-thức được tính-chất vô-yếu-tính đó của vũ-trụ, người Hoài-nghi hoàn toàn tự-do đối với vũ-trụ: vũ-trụ không còn là một vấn-đề đối với ý-thức hoài-nghi nữa. Vũ-trụ có có đâu mà có vấn-đề về vũ-trụ?

Đến đây chắc bạn đọc hỏi: Vũ-trụ có lắm chớ! Sao lại bảo vũ-trụ vô-yếu-tính? Xin bạn đọc nhớ chúng ta đang nói truyện với những người quyết tâm đi tìm và chỉ tìm tuyệt-đối. Người đó là Zenon, người đó là Descartes, người đó là Hégel, người đó là Phật Thích-Ca. Đã quyết tâm chỉ tìm tuyệt-đối, tất nhiên họ nhưng nhưng đối với tất cả những gì không phải là tuyệt-đối. Cho nên để trả lời câu hỏi của bạn đọc, chúng tôi xin thưa với Hégel rằng: tất cả vạn vật trong vũ-trụ đều có bản-tính hữu-hạn; hữu-hạn, chúng không phải là tuyệt-đối; không phải tuyệt-đối, chúng không phải là cái chúng tôi đang tìm. Cho nên, đối với chúng tôi, chúng có cũng như không.

Để giảng nghĩa về vô-yếu-tính của sự vật, Hégel đã lấy một câu của Spinoza làm nguyên-tắc. Câu ấy là : *Omnis determinatio est negatio*, tất cả các xác-định đều là phủ-định.

Tất cả các xác-định đều là phủ-định. Hégel coi đó là một nguyên-tắc cực kỳ quan-trọng. Và ông đã diễn nghĩa nguyên-tắc đó như sau:

« En disant de choses qu'elles sont finies, nous entendons par là, « non seulement qu'elles présentent un état défini et précis, que leur « qualité est leur réalité et leur détermination en soi; nous n'entendons « pas dire seulement qu'elles ont une limite..., mais nous voulons dire « que c'est plutôt le non-être qui constitue leur nature, leur être. « Les choses finies mais *sont*, la vérité de leur être est qu'elles sont « finies, qu'elles ont une fin. Le fini ne se transforme pas seulement « comme toute chose en général, mais il passe, s'évanouit... L'heure « de leur naissance est en même temps celle de leur mort. » (Hégel, « Science de la Logique, trad. Jankelevitch, t.I, p.128-129).

« Khi ta nói về những sự vật rằng chúng là những sự vật hữu-hạn, « thì không những ta có ý bảo rằng chúng xuất-hiện dưới một trạng- « thái nhất định, dứt khoát, và phẩm-chất của chúng là chính thực-tại « và xác-định của chúng; tóm lại, không những ta có ý nói rằng chúng « có hạn..., nhưng ta còn có ý nói rằng thực ra chính vô-hữu tác-tạo

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

« nên bản-tính và hữu-thể của chúng. Những sự vật hữu-hạn *có*
« đầy, nhưng căn-bản sâu xa của hữu-thể của chúng có nghĩa là chúng
« bị hạn-định, chúng có cùng có hạn. Cái hữu-hạn không biến-hóa
« như các sự vật khác nói chung, nhưng nó qua đi, tàn mất... Giờ sinh
« ra của chúng cũng chính là giờ chết của chúng.

Chắc bây giờ bạn đọc đã hiểu tại sao xác-định là phủ-định. Nói xác-định, hay nói hữu-hạn cũng là một. Đã xác-định, tất nhiên chỉ có thể là nọ mà không thể là kia; đã hữu-hạn, tất nhiên sự vật sinh ra để đi tới cái hạn đó, tức là đi tới chỗ nó hết là nó: vì thế Hégel mới bảo « vô-hữu là bản-tính của sự vật hữu-hạn ». Vì chúng là sự vật hữu-hạn, cho nên nói đúng ra chúng xuất-hiện *để đi vào chỗ hết*, đi vào hư-vô, đi vào cái chết : giờ sinh ra của chúng cũng là giờ chết của chúng là thế.

Xin bạn đọc đừng bao giờ quên rằng chúng ta đang nói truyện về những người quyết tâm chỉ đi tìm tuyệt-đối. Họ là những người rất khó tính: họ không thể dễ dàng chấp nhận những hình bóng của tuyệt-đối. Zenon đã bảo: người quân-tử chỉ nên có tri-thức tuyệt-đối, không nên có dư-luận hay những tri-thức gần gần đúng. Về phương-diện này, Thầy Eckhart là một chứng nghiệm. Thầy là một Linh-mục Dòng thánh Đa-minh, đầu thế kỷ XIV. Thầy có một quan-niệm rất cao về Thiên-Chúa, và muốn quan-niệm đó phải là tuyệt-đối. Đã tuyệt-đối thì không thể xác-định, và không thể gọi tên thế nào được. vì khi gọi tên tức là chúng ta xác-định. Trong một bài giảng, Thầy nói:

« Dieu est sans nom, car personne ne peut dire ou comprendre rien
« de Lui... Si je dis que Dieu est bon, ce n'est pas vrai: je suis bon,
« mais Dieu n'est pas bon... Si je dis en outre: Dieu est sage, ce n'est
« pas vrai: je suis plus sage que Lui. Si je dis encore: Dieu est un être,
« ce n'est pas vrai: il est un être au-dessus de l'être et une négation
« superessentielle. Un maître dit: Si j'avais un Dieu que je puisse
« connaître, je ne le tiendrais pas pour Dieu » (Cité par J. Ancelet-
« Hustache, Maître Eckhart, Edit. du Seuil 1956, p.55).

« Thiên-Chúa không có tên, bởi vì không ai có thể nói gì hay là hiểu
« gì về Ngài... Nếu tôi nói: « Thiên-Chúa tốt lành », thì không đúng:
« tôi tốt lành, chớ Thiên-Chúa không tốt lành... Rồi nếu tôi nói: «Thiên
« Chúa khôn ngoan », thì cũng không đúng: vì tôi khôn ngoan hơn Ngài.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

« Còn nếu tôi nói: « Thiên-Chúa là một hữu-thể », thì cũng không « đúng: Ngài là một hữu-thể ở trên hữu-thể và là một hủy-thể tôi- « yếu-tính. Một danh sư đã dạy: « Nếu tôi gặp một Thiên-Chúa « tôi có thể hiểu được, chắc tôi không nhận Ngài là Thiên-Chúa ».

Tư tưởng của Thầy Eckhart là tư tưởng của một nhà thần-bí (mystique): chính vì Thầy có một quan niệm quá cao-siêu về Thiên-Chúa, nên Thầy không chịu cho người ta gọi Thánh Danh của Ngài. Tại sao thế? Thưa vì « tất cả các xác-định đều là phủ-định », tất cả những lời ta nói về Thiên-Chúa đều chịu điều-kiện của thân-phận con người của chúng ta, tức là chịu điều-kiện hữu-hạn. Dùng lời nói hữu-hạn để quyết-đoán về Thiên-Chúa là Đấng vô-cùng, tuyệt-đối, tức là làm một việc mà nhà thần-bí không thể dung-thứ được. Chẳng hạn « khôn ngoan, tốt lành v.v.» là những quan-niệm của trí óc con người và dùng để chỉ về con người, cho nên nói con người khôn ngoan thì được, còn nói Thiên-Chúa khôn ngoan thì sai. Sai, vì nếu Thiên-Chúa giống tôi thì Ngài không phải là Thiên-Chúa. Cũng vì thế Thầy Eckhart đã kết bằng câu: « Nếu tôi gặp một Thiên-Chúa tôi có thể hiểu được, chắc tôi sẽ không nhận Ngài là Thiên-Chúa ».

Xin nói ngay: tư tưởng của Thầy Eckhart bị Đức Giáo-hoàng Gioan XXII luận phi trong sắc-dụ ngày 27 tháng 3 năm 1329.

Và chắc bạn đọc cũng đã thấy tư tưởng của Thầy rất giống với tư tưởng của Lão Tử nơi đoạn đầu sách Đạo-đức-kinh: « Đạo khả đạo phi thường đạo, Danh khả danh phi thường danh ». Tuyệt-đối mà tôi xác-định được, gọi tên ra được, thì nhất định không phải là tuyệt-đối. Ngược lại, tất cả những gì tôi xác-định được, đều không phải là tuyệt đối, và đối với người chỉ đi tìm tuyệt-đối, tất nhiên chúng có cũng như không. *Omnis determinatio est negatio*, tất cả những xác-định đều là phủ-định.

Bây giờ tôi xin lược tóm tất cả những lý-luận trên đây về *vô-yếu-tính* của vạn vật trong vũ-trụ. Hégel nói ý-thức người Hoài-nghi hoàn toàn tự do đối với Tha-thể: Tha-thể không còn là một vấn-đề cho ý-thức như trong giai-đoạn Khắc-kỷ nữa, vì nay ý-thức đã nhận định rõ ràng tính-chất vô-yếu-tính của vũ-trụ. Vạn-vật vô-yếu-tính vì vạn vật đều là những hữu-thể xác-định: tất cả các xác-định đều là phủ-định.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Nói tóm lại, vô-yếu-tính của Tha-thể làm cho Tha-thể bị coi như một hư-vô trước con mắt của ý-thức tự-quy. Đó mới chỉ là một điểm mà thôi. Còn một điểm quan-trọng nữa: ngoài tính-chất vô-yếu-tính của Tha-thể, Hégel còn nói tới *tính-cách lệ-thuộc của nó đối với ý-thức*. Tha-thể có là do ý-thức nhận cho nó có: sự nhận định này giống như cái dây rốn (lien ombilical) nối Tha-thể với ý-thức. Cắt dây rốn, tức là tiêu diệt sự sống của bào thai; cắt đứt tương-quan giữa tha-thể và chủ-thể ý-thức, tức là đẩy tha-thể vào chỗ tiêu-ma. Tóm lại, ý-thức không hướng về tha-thể, không công nhận tha-thể, thì tha-thể hết hiện-hữu.

Chúng ta nên hiểu đúng ý-nghĩa của tính-chất lệ-thuộc của Tha-thể đối với ý-thức: sự lệ-thuộc đây không phải là một trạng-huống, một hoàn-cảnh tùy-tòng như kiểu sự lệ-thuộc của đứa con ở đối với ông chủ nhà. Ông chủ nhà có đuổi đứa ở đi, nó vẫn sống như thường, vẫn *có* như thường : là vì tương quan giữa ông chủ và đứa ở chỉ là một tương quan tùy-phụ (relation accidentelle). Trái lại tương-quan giữa Tha-thể và ý-thức chủ-tri là một tương-quan cốt-yếu (relation essentielle): chính tương-quan đó đặt điều-kiện hiện-hữu cho Tha-thể. Chính tương-quan đó *là* hiện-hữu của Tha-thể. Và tương-quan đó hoàn toàn ở trong quyền của ý-thức: ý-thức muốn cắt đứt tương-quan đó lúc nào thì cắt. Nói thế tức là nói rằng mối tương-quan nọ làm cho Tha-thể, đối với ý-thức, có cũng như không.

Tôi nghĩ những dòng trên đây đã chứng minh một cách tường-tận rằng ý-thức tự-quy là ý-thức duy-tâm, và Hoài-nghi chủ-nghĩa là một Duy-tâm chủ-nghĩa trá hình. Phải, Duy-tâm chủ-nghĩa là gì, nếu không phải là thuyết chủ-trương vạn vật là không, và tâm trí là tất cả? Và ta không thấy thuyết nào chủ trương hai điều ấy một cách triệt để như Hoài-nghi chủ-nghĩa.

Hai đặc-tính mà ý-thức tự-quy gán cho vạn vật, vô-yếu-tính và lệ-thuộc-tính, đó không phải là bằng chứng hùng hồn về tính-chất hư-vô của sự vật là gì? Vạn vật là không, là hư vô, vì vạn vật không có yếu-tính, không có bản-thể. Đàng khác, vạn vật là không, vì vạn vật hoàn toàn lệ-thuộc vào ý-thức: chính ý-thức là nguyên-lý phát-sinh và duy-trì hữu-thể của vạn vật. Như thế nghĩa là vạn vật chỉ có một hiện hữu nhờ tư tưởng, trong tư tưởng mà thôi.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Nhưng tại đâu một sự không có mà thành ra có được? Tại sao tôi lại có thể bàn luận về những sự vật, nếu thực ra chúng không có? Thưa: chúng không có một cách tự lập, nhưng chúng có trong tư-duy của tôi. Trong chính khi ý-thức tự-quy nhận-định vô-yếu-tính của vũ-trụ và quyết đoán rằng vũ-trụ là không, thì chính là lúc ý-thức tự coi mình là tất cả. Khi nãy, không gian bao la này là cơ sở của vạn vật phiền-đa, bây giờ vạn vật biến tan như một ảo-mộng, để lại một không gian trống rỗng. Không gian bao la và trống rỗng đó nay là tư-hữu của ý-thức: một mình ý-thức vùng vẫy trong ấy, vì ngoài nó ra không còn một sự vật nào hết. Nói đúng hơn, không gian cũng chỉ là một sản-phẩm của ý-thức: ý-thức không ở trong không-gian, vì không gian là đối-tượng, ở đối diện với ý-thức. Kant dừng lại ở chỗ quan-niệm không gian như một lượng-thể vô-cùng (une grandeur infinie) và như điều-kiện căn-bản của tất cả những quan-niệm ta có về vạn vật. Phật Thích-Ca đi xa hơn, vì Ngài coi không gian là một quan-niệm mà thôi, và trong bậc thang đưa lên thế giới vô-sắc (arûpâvacara) thì không gian là cấp dưới cùng của 4 cấp.

Dầu coi không gian là một dữ-kiện thuần-túy, dầu coi không gian là một quan-niệm, ý-thức tự-quy đều tự nhận mình là cái gì hiện-hữu duy nhất sau khi vạn vật đã bị ý-thức đó đẩy vào thế hư-vô. Ý-thức còn đứng lại đó để chứng kiến công-cuộc hư-vô-hóa vũ-trụ mà nó vừa thi-hành: trong khi hư-vô-hóa vạn vật, ý-thức nhận ra quyền năng vô hạn của nó và đồng thời nhận định rằng nó hoàn toàn độc lập đối với vũ-trụ hữu-hình này; rồi sau khi đã hư-vô-hóa vạn vật, ý-thức vẫn là ý-thức không hơn không kém, như lời của Descartes: ý thức còn như dừng lại để nhìn ngắm cái quãng không bao la, cơ sở xưa kia của thế giới vô-yếu-tính.

Kết luận: ý-thức tự-quy nói chung, và ý-thức hoài-nghi nói riêng, là ý-thức duy-tâm rõ rệt.

II. — Tư-tưởng của Phật tổ có những đặc-tính duy tâm đó không ?

Bây giờ đến lúc chúng ta phải nghiên-cứu xem tư tưởng của Phật tổ có tính-chất duy-tâm không. Trong bài trước, chúng ta đã thấy học-thuyết của Phật có mang nhiều sắc thái hoài-nghi, mặc dầu học-thuyết đó không phải là một Hoài-nghi chủ-nghĩa. Bây giờ hãy thử tìm những tính-chất duy-tâm của học-thuyết đó.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Nhìn tổng quát học-thuyết Phật Thích-Ca, người ta thấy ngay đó là một học-thuyết phủ-định vạn vật để tìm cách vượt ra ngoài vòng luân-hồi của ngũ đạo. Nhưng để lời quyết đoán này có đôi phần giá trị, chúng ta cùng nhau suy-nghiệm về câu châm ngôn căn bản của Phật: vạn sự khổ, vạn sự vô thường, vạn sự vô ngã. Chúng ta sẽ có dịp nhận ra thái độ duy-tâm của Phật qua ba câu then chốt này.

Vạn sự khổ. — Tất cả mọi sự đều *là* khổ. Sarvam duhkha. Đã nói *tất cả*, tức không trừ một cái chi hết. Như vậy, tất cả mọi sự trong vũ-trụ đều là khổ.

Bạn đọc cũng nên chú ý: Phật không nói tất cả mọi sự đều làm ta đau khổ, có sức làm cho đau khổ (tout est douloureux). Không những vạn sự làm ta đau khổ, mà thực ra vạn sự *là* chính đau khổ (tout est douleur). Tính-từ chỉ nói lên một tính-chất nào đó của chủ-thể thôi, còn danh-từ thì tượng trưng chính bản-tính của chủ-thể. Vì thế, nói vạn sự tác khổ thì khác, và nói vạn sự khổ thì khác. Khi nói « vạn sự khổ », Phật coi bản-tính vạn vật là hiện-thân của đau-khổ.

Đã nói vạn sự khổ, tất cả mọi sự là khổ, Phật muốn nói lên rằng: tất cả mọi sự trong vũ-trụ này, tuy thiên hình vạn trạng, nhưng tựu trung chỉ là một đống khổ vô-định mà thôi. Hình sắc coi bộ khác nhau, cái này xinh, cái kia xấu, nhưng kỳ thực chúng chỉ có một bản-thể chung: khổ. Âm thanh nhiều điệu nhiều đường, hoặc trầm hoặc bổng, khi déo dắt, khi thanh bình, khi quyến-luyến, khi chán nản v.v., tựu trung cái về căn-bản của chúng là: khổ. Thương là khổ, nhớ là khổ, buồn phiền là khổ, lo lắng là khổ, chưa vui đã hết là khổ, cái buồn vô tận là cực khổ. Quãng đời người đã ngắn ngủi lại chỉ toàn những khổ: sinh ra là khổ, bệnh là khổ, lão là khổ, và chết là khổ. Khổ, khổ và khổ. Cho nên Khổ trở thành danh-từ chung để gọi tên tất cả các sự vật, và tất cả các thể-cách sinh hoạt của con người.

Tóm lại, vạn vật không có yếu-tính, không có đặc-sắc. Hay nói đúng ra, yếu-tính của vạn vật là khổ, và tính-chất căn-bản chung của chúng là khổ. Này đây cây cam, ngoài kia cây hoa hồng; đây là chim bạch-yến, kia là con trâu... Đó là những danh-từ đặc biệt người đời đặt cho những sự vật. Trước con mắt của Phật, những tính-chất « cây cam », « cây hồng», « chim bạch-yến », « con trâu » v.v. chỉ là những hình dáng khác nhau của

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

một sự thực duy-nhất là khổ. Khổ, đau khổ là thực chất sâu xa của tất cả các sự vật kia. Cho nên cây cam không đáng cho ta chấp nhận nó là cây cam, nhưng phải coi nó là khổ; cây hoa hồng sẽ không được gọi là cây hoa hồng, vì ta phải gọi sự vật theo bản-tính của nó, chớ không gọi theo một phẩm-chất tùy-phụ. Những phẩm-chất như cam, hồng, bạch-yến v.v. sánh với bản-thể *khổ* của vạn vật, thực không đáng kể chi, cho nên không nên lấy chúng để gọi tên sự vật : *khổ* sẽ là tên của tất cả các sự vật bằng nhau. Vạn sự khổ.

Vạn sự vô thường. — Vạn sự khổ là vì vạn sự vô-thường. Ba câu: vạn sự khổ, vạn sự vô thường, vạn sự vô ngã, có liên hệ chặt chẽ với nhau, câu sau là ý nghĩa của câu trước. Cho nên có thể nói gồm lại như thế này: vạn sự khổ vì vô thường, chúng vô thường vì vô ngã.

Vạn sự khổ vì vạn sự vô thường. Cảnh phù-du chưa thành đã hết, hoa đồng nội sớm nở chiều tàn. Người trong cảnh khổ tưởng như mình bị sa xuống vũng lầy, không khi nào thoát ra khỏi nữa; người gặp may mắn, chưa kịp nhích miệng cười để mừng cho cái phúc của mình, thì phúc đã qua và cái khổ lại lù lù đang tới. Người bị trời cho cái thân hình quê kệch, bộ mặt xấu xí, thì bị ám ảnh và mang khổ một đời; còn người có bộ mặt xinh xắn, dáng người có duyên, thì lại bị ám ảnh về sự tàn phá mau lẹ của thời gian,cái đẹp nọ chóng tàn quá. Ngày trăng tròn, chính là ngày trăng bắt đầu khuyết. Như vậy, chính tính-cách vô-thường làm cho vạn vật trở nên đau khổ.

Đi sâu vào tư tưởng của Phật, ta thử hỏi vô-thường là gì? Vạn sự vô thường nghĩa là trong các sự vật không có sự vật nào trường tồn, thường trụ. Trái lại vạn vật biến chuyển không ngừng, mỗi lúc một khác. Sau này, quãng năm sáu thế kỷ sau khi Phật tịch, một nhóm cao-đệ xướng lên thuyết *Sát-na* (ksanikavâda) dạy rằng hiện-hữu của vạn vật cực kỳ ngắn ngủi, ngắn vừa bằng một *khoảnh-khắc* mà thôi (ksana, instant). Buddhaghosa đã viết theo ý đó:

« Nói cho chặt nghĩa, cuộc đời của mỗi sinh vật hết sức ngắn ngủi, « ngắn bằng một tưởng-niệm mà thôi... Ý-niệm qua đi trong chớp « mắt, sự vật cũng qua đi như vậy và tiêu-ma » (Buddhaghosa, Vasudd- « himagga, chap.VIII, dẫn trong Radhakrishnan, Indian Philosophy, « t.I, p.373).

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Sát-na là thành phần bé nhỏ nhất của thời gian: chúng ta có thể dùng danh-từ hiện đại để coi sát na là một chớp nhoáng, một sao của giây phút đồng hồ. Theo các triết-gia chủ trương thuyết sát-na, thì hiện hữu mỗi sự vật chỉ dài bằng một sát-na mà thôi. Nếu hiểu như thế, chúng ta thấy ứng nghiệm câu nói trên kia của Hégel quyết đoán về vạn vật: « Giờ sinh ra của chúng cũng chính là giờ chết của chúng ». Phải, lúc ta thấy chớp lòe lên ở chân trời, ta bảo là có chớp; nhưng đồng thời chớp hết ngay: cuộc đời của chớp chỉ ngắn bằng khoảnh-khắc, lúc chớp phát sinh cũng chính là lúc chớp biến mất. Chủ-trương của thuyết sát-na đại cương là như thế.

Thuyết sát-na có trung-thành với tư tưởng của Phật-tổ không, đó là một vấn đề khá quan trọng cần được giải quyết minh bạch. Chúng tôi sẽ đề cập đến trong một bài sau. Bây giờ ta chỉ cần nhận định rằng: thuyết sát-na tuy đi đúng chiều hướng của thuyết vô-thường của Phật-tổ, nhưng đã đi quá mức. Dung hòa như Giáo-sư Radhakrishnan mà cũng phải viết: « Thoạt kỳ thủy, các sách Upanishad và Phật tổ chỉ nói đến thuyết vô-thường mà thôi, sau đó thuyết này được Phật-giáo hậu lai đổi thành thuyết sát-na. Nhưng nói rằng vạn vật vô-thường thì khác, và bảo vạn vật chỉ hiện hữu trong khoảnh khắc (sát-na) thì lại khác » (Radhakrishnan, sách dẫn , trang 372).

Vô thường không phải là sát-na, nhưng vô thường cũng dư sức chứng minh rằng vạn vật biến chuyển không ngừng, mỗi khi mỗi khác. Đã thế, đối với một ý-thức quyết chí đi tìm tuyệt-đối, vạn vật khác nào cơn gió thoảng qua, hoặc giấc mộng trưa hè?

Tính chất vô-thường đã cho ta thấy vô-yếu-tính của vạn vật, nhưng câu « vạn sự vô ngã » của Phật còn chiếu một ánh sáng đầy đủ hơn trên vấn đề chúng ta đang nghiên cứu.

Vạn sự vô ngã. — Đây là điểm then chốt của học thuyết Phật Thích-Ca, và cũng là lý do tối-hậu giải nghĩa tất cả tư tưởng của Ngài: vạn sự khổ vì vô thường, vạn sự vô thường vì vô ngã.

Vậy vô ngã là gì? Theo danh-từ triết-học tây-phương, chữ ngã của nhà Phật đồng nghĩa với chữ bản-ngã, bản-thể. Như vậy vô ngã nghĩa là vô-bản-thể, vô-yếu-tính.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Điều đó chúng ta thấy trình bày một cách rõ ràng. Các sách triết Đông-phương nói chung, và Phật-học nói riêng, có điều này đặc sắc hơn các sách triết-học tây-phương, là các tác giả dùng nhiều thí dụ, những thí dụ được lựa chọn rất khéo như bạn đọc sẽ nhận định sau đây.

Về thuyết vô ngã, trong khi ngược dòng lịch sử, chúng ta gặp ngay thuyết duy-thức (Vijñânavâda) của Đại Thặng, cũng như vừa rồi chúng ta đã gặp thuyết sát-na. Thuyết duy-thức đã diễn tả chủ-trương vô-ngã như thế nào? Thưa họ coi vạn sự như giấc mộng, hoàn toàn chỉ có trong ý-thức mà thôi.

Bạn đọc quá biết thuyết ngũ uẩn của Phật. Phật quan niệm chúng sinh như kết tinh của ngũ uẩn: sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Vậy ngũ uẩn là 5 nguyên-tố. Và đã nói nguyên-tố, tất nói cái chi có căn bản và còn làm căn bản cho những cái mà nó cấu tạo nên. Thế mà phái duy-thức lại coi ngũ uẩn như thiếu hẳn thực-tại-tính (réalité): ngũ uẩn chỉ là bóng cây in mặt hồ, giấc mơ trưa ngày hạ:

« Ngũ uẩn, kể cả uẩn thức, đều giống như hình ảnh hàng cây in trên « mặt hồ. Ta phải coi ngũ uẩn như những tưởng-tượng giả-trá, « hoặc như những giấc mơ... Còn sự vật thì là bóng dáng hiện-hữu « mà thôi, đúng như kiểu một ảo ảnh. Đúng thế, sự vật giống như « đứa con của người thiếu phụ son-sẻ (stérile) nằm mơ ».

Đoạn văn trên đề cập tới hai loại hữu-thể khác nhau: những nguyên-tố, tức ngũ uẩn, và những sự vật do những nguyên-tố đó cấu tạo nên. Ngũ uẩn bị ví với thực tại của giấc mơ, của hình ảnh khóm cây in trên mặt hồ; còn vạn vật do ngũ uẩn tác thành, thì bị coi như ảo ảnh, hoặc như đứa con của người đàn bà son-sẻ nằm mơ. Những thí dụ tuyệt hay! Những thí dụ đó vạch rõ tính-chất vô-yếu-tính của vạn vật. Phải nếu những viên gạch là giấc mơ, thì cái nhà do những viên gạch đó xây nên, chắc lại càng « mơ » hơn nữa. Mà còn gì mơ màng giả tạo bằng đứa con của người đàn bà son-sẻ nằm mơ? Đã nói son-sẻ, tức là nói rằng không thể có con cái chi hết: cho nên con của người đàn bà ấy chỉ là đứa con hoàn toàn tưởng tượng.

LA VALLEE POUSSIN khi đề cập đến vấn-đề thực-tại-tính của vạn vật theo thuyết duy-thức, đã viết một cách mỉa mai rằng: « Les êtres de raison.., le moi par exemple, ne jouiront plus que d'une inexistence de second

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

degré: tel que l'amour que provoquent les charmes de la fille d'une femme stérile. — Những hữu-thể khả-niệm..., thí dụ bản-ngã, chỉ có một vô-hữu-tính bình-phương: cũng như mối tình do xuân-sắc của cô con gái của người đàn bà son-sẻ xui nên » (LA VALLEE POUSSIN, Le dogme et la philosophie du Bouddhisme, p.115). Người đàn bà son-sẻ có con cái làm sao được?

Vậy đứa con của bà ta chỉ là một tưởng tượng. Nếu lại nói đến xuân-sắc của cô con gái tưởng tượng ấy, thực là tưởng tượng quá xa xôi: cô con gái ấy không có, đó là vô-hữu-tính rồi; xuân-sắc của cô ta, lại càng không có hơn, và đó là vô-hữu-tính bình-phương.

Tuy nhiên, chúng ta phải nói rằng *La Vallée Poussin* đã đẩy đà lý luận quá xa. Phái duy-thức không bao giờ nói đến xuân-sắc cô con gái của người đàn bà son-sẻ. Nhưng chỉ nguyên quan-niệm người con đó của người đàn bà son-sẻ nằm mơ, cũng chứng tỏ rằng các triết-gia nhóm duy-thức chủ-trương vạn-vật vô-yếu-tính, và vô-yếu-tính triệt-để. Phải, còn gì thiếu tính chất thực tại bằng cái hình của chòm cây in trên mặt hồ: gió thổi, cá quẫy, trẻ con liệng viên sỏi, gương mặt hồ chun chăn gợn sóng, và hình ảnh chòm cây cũng tiêu tan ngay. Nhưng mặt hồ có lúc lại im lìm, và hình ảnh chòm cây lại có thể hiện ra, chớ giấc mơ đã tan thì ít khi trở lại, vì thế ví sự vật với những cái ta thấy trong giấc mơ tức là coi nó hoàn toàn vô-yếu-tính. « Sự vật giống như đứa con của người đàn bà son-sẻ nằm mơ ».

Trên đây, khi so sánh vạn vật với đứa con của người đàn bà son sẻ nằm mơ, chúng ta đã theo tư tưởng triết-học của phái Duy-thức, một tông phái Đại-Thặng. Chính Phật Thích Ca có chủ trương vạn vật vô-yếu-tính đến mức đó không? Trả lời câu hỏi này, tưởng không phải là việc gì khó lắm.

Trước hết, bạn đọc quá biết thuyết ngũ uẩn của Phật: Phật thường phân-tích từng uẩn một, và chứng tỏ rằng không uẩn nào là bản-thể có thể tự lập và tự tồn hết. Nếu bạn đọc không có giờ để nghiên-cứu cả bộ kinh Tam Tạng, bạn có thể cùng chúng tôi lược qua mấy triệt của đoạn XXII bộ Samyutta-Nikâya, nhan đề là *Khandhâmagga* (luận về các uẩn). Đây là mấy câu thuyết-ngôn của Phật:

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

« Các Tỉ-khưu ơi, sắc vô thường. Cái gì vô thường là khổ. Cái gì khổ là vô ngã. Tất nhiên cái vô-ngã không phải tự-hữu tôi, không phải là tôi, không phải là ngã của tôi. Người khôn ngoan phải nhìn nhận đúng như thế ...

Các Tỉ--khưu ơi, sắc vô thường. Và cái là điều-kiện, cái là căn-nguyên phát-sinh ra sắc, cũng vô thường. Như thế làm sao sắc là cái được cấu-tạo bởi cái vô-thường, lại có thể thường-trụ được? » (Samyutta-Nikâya III, 21 — 22)

Phật cũng thuyết ngôn như thế về bốn uẩn khác. Trong đoạn văn trên đây, Phật đề cập đến hai loại hữu-thể khác nhau: sắc (rûpa) và căn-khởi của sắc (rûpa-sambhûta). Nếu để ý một chút, ta thấy ngay chữ *khandha* (Phạn: skandha) có nghĩa là dựa vào, góp với. Vì thế người Pháp dịch là agrégat và người Anh dịch là compound. Vậy *uẩn* có nghĩa một mớ, một bó: uẩn sắc là một bó những nguyên-tố sắc, và uẩn thọ là một mớ những nguyên-tố thọ v.v... Ngũ uẩn vô-thường và vô ngã, cái đó dĩ nhiên rồi, nhưng các nguyên-tố phát-sinh ra ngũ uẩn có vô-thường không?

Có lẽ bạn muốn hỏi những nguyên-tố phát sinh ra sắc là gì? Và những nguyên-tố phát sinh ra các uẩn khác là gì? Để trả lời bạn đọc, tôi xin lấy lời của Phật để thưa:

« Tứ đại là điều -kiện và là căn nguyên phát sinh ra uẩn sắc. Sự đụng chạm (phassa) là điều-kiện và căn nguyên phát sinh uẩn thọ. Sự đụng chạm còn là điều-kiện và căn nguyên phát sinh uẩn tưởng và uẩn hành. Tâm (mano) và sắc (rûpa) là điều-kiện và căn nguyên phát sinh uẩn thức » (Samyutta-Nikâya III, 101).

Tứ đại (cattâro Mahâbhûtâ) tức là bốn nguyên-tố vật-chất: *địa* (pathavî), *thủy* (âpo), *hỏa* (tejo), và *khí* (vâyo). Còn khi nào các sách Phật nói tới sáu nguyên-tố, thì phải hiểu Phật muốn kể thêm hai nguyên-tố vô-chất-thể (immatériels) nữa, đó là: *không gian* (âkâsa) và ý-thức (viññâna).

Sau khi đã biết rằng sinh vật được cấu tạo bởi ngũ uẩn, và ngũ uẩn được cấu-tạo bởi 6 nguyên-tố, chúng ta hãy xem Phật phán đoán gì về tính-chất của sinh vật và của ngũ uẩn.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Về điểm thứ nhất, tức quan niệm của Phật đối với sự vật, kết-tinh của ngũ uẩn, sách Samyutta-Nikâya cho ta nghe cuộc đối-thoại giữa Ma-vương (Mâra) và Ni-cô Vajirâ :

« Một hôm tại thành Xá-vệ, Ni-cô Vajirâ đang ngồi suy-niệm, chợt thấy Mâra bước tới hỏi rằng :

—« Ai tác tạo nên sinh-vật (satta) ? Ai làm nên sinh-vật ? Sinh-vật sinh ra thì ở đâu? Và khi nó tiêu-tan thì đi đâu ? »

—« Mày nói gì thế, hỡi Ma-vương? Ni-cô trả lời. Làm gì có sinh-vật (satta) ? Lời mày nói sai lầm quá. Sinh-vật chỉ là một đống hỗn hợp những thành-phần (sankhâra) : thực ra không có sinh-vật. Cũng như đâu có sự liên kết của những thành phần của xe, thì người ta dùng danh-từ « xe » để gọi: cũng thế, đâu có ngũ uẩn thì người ta gọi là sinh-vật ».

Bấy giờ Mâra tự nhủ: « Ni-cô Vajirâ nhận ra ta rồi ». Và nó buồn rầu biến đi mất ». (Samyutta-Nikâya I, 135).

Chắc bạn đọc biết sau này cuốn Milindhapanha đã quảng-diễn ý nghĩa câu trả lời này của Ni-cô Vajirâ để kết luận rằng: không có chi là xe cả, càng xe không phải là xe, thùng xe không phải là xe, bánh xe không phải là xe, cho nên xe chỉ là một cái hữu danh vô thực. Câu trả lời của Ni-cô Vajirâ tuy không rành mạch như những lý luận của Tỉ-khưu Nâgasena trong cuốn Milindhapanha, nhưng ý-nghĩa cũng rõ lắm. Ý-nghĩa đó là vạn vật vô-yếu-tính, vô bản-thể, bởi vì vạn vật chỉ là sự tụ hội nhất thời của ngũ uẩn mà thôi: phút hợp, phút tan, cho nên vạn vật không có thực-tại-tính.

Sự vật đã thế, ngũ uẩn thì sao? Ngũ uẩn có xứng danh là những thành phần cấu tạo nên vạn vật không? Một đoạn Kinh Samyutta đã trả lời rõ ràng. Đọc đoạn đó, chúng ta không thể không liên tưởng đến những « hình ảnh khóm cây in mặt hồ và những ảo mộng » mà phái Duy-thức đã dùng để định nghĩa thực-tại-tính của ngũ uẩn:

« *Sắc* là bọt nước,

Thọ là bong bóng hơi,

Tưởng giống như một ảo-ảnh,

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Hành giống như thân cây chuối,
Thức là một ảo-mộng ».
(Samyuatta-Nikâya III, 142).

Bọt nước, bóng hơi, ảo ảnh, ảo-mộng, thân cây chuối: thực không thể chọn những hình ảnh nào đúng hơn nữa để xác-định tính-chất vô-yếu tính của ngũ uẩn. Bọt nước chưa xủi đã tan, bóng hơi chưa phồng đã vỡ, ảo ảnh chỉ là một vang-bóng hết sức giả tạo. Còn thân cây chuối ? Coi mịn chắt như gỗ thực, vậy mà xốp, ép mạnh một chút thì tan ra nước hết. Khỏi nói về ảo-mộng, tính-chất vô-thực của nó rõ như ánh sáng mặt trời.

* * *

Tôi xin để quyền kết luận cho độc giả.

Sau khi đã cùng Hegel phân tích rành mạch thái-độ sâu xa của ý-thức tự-quy, một ý-thức hoàn toàn bất mãn với Tha-thể, và nay đã dứt đứt mọi liên lạc với vũ-trụ để về hưởng một thứ tự do trừu-tượng, trống rỗng, vô nội-dung,— sau khi đã chứng nghiệm cái nhìn của Phật là cái nhìn của một tâm hồn quyết tâm đi tìm tuyệt-đối, cái nhìn đó đã bới rở tất cả những cơ-cấu của vạn vật và chứng nhận tính-chất vô-thường, vô ngã, vô-yếu tính của chúng, — chúng ta phải nghĩ gì về tư tưởng triết học Phật Thích Ca?

Riêng thái độ Phật tổ có phải là thái-độ một triết-gia duy-tâm không? Tôi tưởng Phật khó tránh nổi điểm duy-tâm đó vì, cũng như tất cả những ý-thức tự-quy khác, ý-thức của Phật hoàn toàn những nhưng với vũ-trụ, coi tất cả vũ trụ như một đống đau khổ vô danh, và nếu Ngài đi sâu vào con đường phân-tích, Ngài luôn luôn phủ-định thực-tại-tính của vũ-trụ, coi vạn vật như những ảo ảnh mung-lung. Và chính đó là thái độ duy-tâm: tương quan giữa vũ-trụ và ý-thức theo định-luật này: ý-thức càng bé, vũ-trụ càng lớn, và ý-thức càng lớn thì vũ-trụ càng bé. Ý-thức gần tới vô-cùng thì vũ-trụ gần tới số không. Trong giai đoạn phóng-thể, ý-thức là không vì ý-thức *là* sự vật (là cái điều đối với đứa trẻ, là người yêu đối với chàng thanh niên) : ý-thức bị chìm trong sự vật, trở nên một với sự vật. Trái lại khi ý-thức đã hoàn toàn tự-quy, nghĩa là ở một thế đối-lập với ý-thức phóng-thể, thì sự vật là không, và ý-thức là tất cả.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Khi Phật thuyết ngôn: « Vạn sự vô thường », tất nhiên Phật đặt mình ra ngoài cái vô-thường ấy, để chứng kiến cuộc dâu bể của cái vô-thường. Như vậy muốn ý-thức biến-dịch, tôi phải là cái gì thoát ra ngoài dòng biến dịch: biến dịch chỉ biến-dịch *đối với một cái chi đứng vững một nơi* để đo quãng biến dịch. Biển lặng, con tàu chạy băng băng, nhưng ngồi đàm thoại với anh em bạn trên « boong » tôi không thấy nó chạy tí nào hết. Đi thuyền trên sông Ninh-cơ, đêm mùa hè nồng nực, tôi nằm hóng gió trên mui thuyền: nhìn trời sao xa-xôi, tôi không có cảm giác rằng thuyền chúng tôi suôi gió suôi dòng đang vùn vụt rẽ sóng thực nhanh. Tại sao thế? Thưa là vì trong cả hai trường hợp, tôi không có gì làm mức để đo sự chuyển-dịch của tôi: trường hợp thứ nhất, ngồi trên « boong », tôi chỉ thấy trời nước bao la vô-định; trong trường hợp thứ hai, nhìn lên trời xa xôi, tôi không thể ý-thức được sự chuyển-dịch ít ỏi của tôi. Trong hai trường hợp, tôi hòa mình với chuyển-dịch. Tôi đã trở nên một với chuyển-dịch.

Muốn nhận thấy chuyển-dịch, một là tôi phải đứng ngoài dòng chuyển-dịch, hai là tôi phải lấy một cái chi làm đích ở ngoài dòng chuyển-dịch.. Tôi đứng yên trên bờ, tôi thấy rõ cái thuyền dưới sông *chạy qua* trước mặt tôi. Hoặc tôi ngồi trên tàu, trên thuyền, thì phải nhìn vào bờ, tôi mới thấy thuyền của tôi *chạy qua* xóm Cừ, *chạy qua* miễu Quỹ-đê v. v.

Xét lại câu « vạn sự vô thường », chúng ta phải chân nhận rằng: khi quyết đoán vạn sự vô-thường, ý-thức của Phật đã tự đặt mình ra ngoài cái vô-thường. Nói cách khác, quyết đoán vạn sự vô thường, ý-thức đã tự nhận là thường trụ, bất biến, đứng ra ngoài vòng biến-dịch để chứng kiến cuộc biến - dịch.

Nếu không sợ lầm, thì tôi dám coi câu vạn sự vô-thường là lời quyết đoán của một ý-thức mới bắt đầu tự quy, thoát ra ngoài vòng biến-dịch của vạn vật rồi, nhưng vẫn truy-nhận sự hiện-hữu của vạn vật, dầu chỉ là một thứ hiện-hữu hết sức tương-đối và hữu hạn.

Nhưng bước sang giai đoạn coi vạn vật đều vô ngã, ý-thức được coi như là đã hoàn toàn tự quy.

Khi thuyết-ngôn « vạn sự vô ngã », ý-thức của Phật có thái-độ nào đối với vũ-trụ vạn vật? Thái độ quyết-liệt nhất, thái độ đoạn tuyệt với vũ-trụ, coi tất cả vũ-trụ vạn vật là không đáng kể, là không, là hư vô. Đây là lúc ý-thức hoàn toàn tự quy.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Phần đông các học giả Tây-phương đã hiểu lầm câu vạn sự vô ngã của Phật. Bởi vì *âtman*, chữ Phạn, là ngã; khi chữ âtman sinh ra chữ anima của tiếng Latin, và chữ âme của tiếng Pháp v.v., thì danh từ tuy vẫn là một, nhưng ý nghĩa đã đổi ra khác rồi. Vì thế mới nảy ra những ngộ nhận của nhiều học-giả cho rằng Phật-giáo chủ-trương vô-hồn, tức là chủ trương duy-vật, hoặc chủ-trương Hư-vô chủ-nghĩa. Nhưng thuyết vô-ngã (Anâtman, anatta) của Phật có nghĩa như thế đâu? Mà cho rằng vô-ngã có nghĩa là vô-hồn đi nữa, các học giả kia cũng phải biết rằng: khi ý-thức quyết đoán vạn sự vô ngã, thì ý-thức đã tự đặt mình ra ngoài cái đống vô ngã đó, cũng như khi tôi nhận thấy và quyết rằng vạn sự vô thường, thì tôi tất nhiên tự nhận là thường-trụ ở ngoài vòng vô thường nọ.

Khi ý-thức hoàn toàn tự quy, thì ý-thức đã chân nhận vô-yếu-tính của vạn vật. Nhưng phủ-định vũ trụ vạn vật như thế, chính là hành động đưa ý-thức lên bậc độc tôn : xưa kia ý-thức còn tranh-dành hiện-hữu với vũ-trụ, nay vũ-trụ bị đẩy vào chỗ hư vô, thì ý-thức một mình độc chiếm hiện hữu. Cho nên nói vạn sự vô ngã, tức là tôi cho rằng trong vạn vật không có sự vật nào là ngã, không có sự vật nào là cái tuyệt-đối tôi đang đi tìm.

Cũng nên nhớ rằng không có lời thuyết ngôn nào của Phật có thể hiểu về nghĩa rằng *không có ngã*. Trái lại Phật chỉ luôn luôn nói vạn sự vô ngã, vạn sự vô ngã. Mà vạn sự vô ngã chỉ có có nghĩa là trong vạn-vật *không có sự vật nào là ngã hết* : nhưng có ngã thì mới đi tìm như vậy. Tìm trong vạn vật không thấy, ý-thức sẽ tìm thấy trong ý-thức, tức là nơi chính mình nó.

Để ý một chút, ta thấy ngay hành động của Phật giống hành động một người đi tìm một sự vật gì nhất định họ đã mất:: mỗi khi gặp một sự vật giống giống như thế, họ ngó rồi nghĩ: « Không phải cái tôi tìm ». Nếu tôi tìm ngã, thì sau khi ngó tất cả vũ-trụ vạn vật, tôi thất vọng thở ra: vạn sự vô ngã, không có sự vật nào trong các sự vật tôi gặp là ngã hết.

Như vậy là có ngã?

Đúng thế. Có ngã. Nhưng không sự vật nào là ngã hết. Vậy chỉ còn có chính ý-thức, chủ-thể đi tìm ngã, họa may nó có phải là ngã. Chính ý-thức là ngã, nhưng ý-thức đây không phải ý-thức thực-nghiệm

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

(conscience empirique) vì ý-thức thực-nghiệm bao giờ cũng là ý-thức *cái gì*. Ý-thức là ngã đây, là ý-thức tự quy, ý-thức siêu-nghiệm (conscience transcendantale).

***

Nếu vậy triết học Phật tổ là một Duy-tâm chủ nghĩa ? Phải mà không phải. Tất cả những dòng trên đây chứng tỏ học thuyết của Phật là một Duy-tâm chủ-nghĩa. Nhưng phê bình một học thuyết, cần phải nhìn toàn diện chủ-trương của nó, đừng dừng ở một khía cạnh mà thôi, vì như thế sẽ bị sai lầm tai hại.

Hai học thuyết điển-hình cho Duy-tâm chủ-nghĩa cổ kim là học thuyết Partmenide-Platon và học thuyết Descartes. Đối với Parmenide cũng như đối với Platon, « *Tư tưởng và hữu-thể cũng là một, Penser et être, c'est tout un* », nghĩa là ngoài tư-duy ra không còn có chi hết. Descartes đã lấy *Cogito* làm căn-bản duy-nhất và làm nguồn suy-diễn ra Thượng-Đế và vũ-trụ: kỳ thực phương-pháp thuần toán học của ông chỉ cho phép ông suy-diễn ra một Thượng-Đế quan-niệm, và một vũ-trụ quan-niệm, hay nói đúng hơn, một quan-niệm Thượng-Đế và một quan-niệm vũ-trụ. Như vậy, ngoài tư-duy ra, không có chi hết, mặc dầu Descartes đã hết sức cố gắng vượt ra ngoài tư-duy để đạt tới hiện-hữu.

Còn Phật thì sao? Phật cũng phủ-định vũ-trụ này như các triết-gia duy-tâm, nhưng trái lại Phật công nhận một thế giới khác, một thế giới không phải là cái thế giới đau khổ này: thế giới đó, Phật thường gọi là *Bờ bên kia* (bỉ ngạn, tira), *Thuần-tuý* (asankhata), *Bất-biến* (abhûta), *Bất-sinh* (ajâta). Phật bi quan và thất vọng với toàn thể vũ-trụ này, nhưng Phật ngưỡng vọng về một thế-giới siêu-việt :

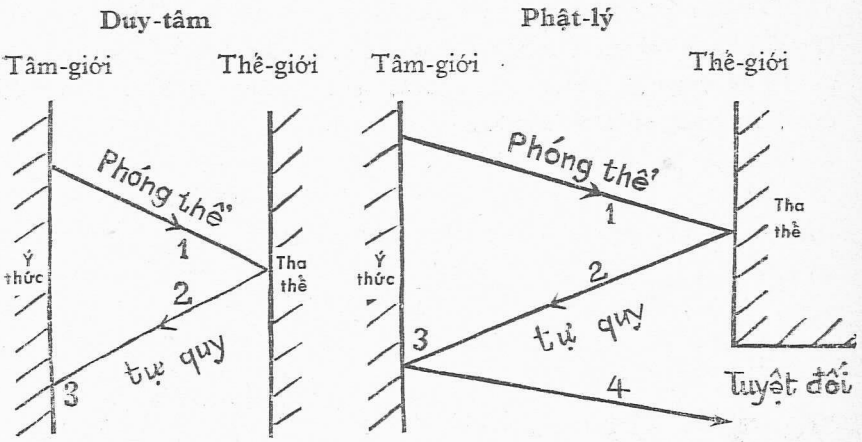
« Các Tỉ-khưu ơi, nếu không có một Bất-sinh (ajâta), một bất-biến
« (abhûta), một Tuyệt-đối thuần-túy (asankhata), thì sẽ không thể có
« đường giải-thoát cho các hữu-sinh (jâta), hữu-biến (bhûta), hóa-hợp
« (sankhata). Nhưng chư đệ nên biết có một Bất-sinh, một Bất-biến,
« một Thuần-túy như vậy » (Udâna, 80-81).

Để ý một chút, bạn đọc sẽ nhận thấy thái độ hướng-tha của Phật. Những triết-gia duy-tâm, sau khi rút ý-thức ra khỏi vạn vật, thì để ý-thức tự quy nằm chết đói trong ý-thức vô nội-dung: đó là tình trạng ngạt thở

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

của một ý-thức cố tình phủ-định tất cả những gì là tha-thể. Ý-thức của Phật sẽ vươn mình qua giai đoạn tự-quy này: có thể hình dung ý-thức đó như một nấc mới nữa của biện-chứng-pháp. Có thể coi ý-thức của Phật như chỉ tự rút về để rồi tiến sang một nẻo mới, nẻo dẫn tới Bỉ-ngạn, Bất-biến.

So sánh thái độ của Duy-tâm chủ-nghĩa và của Phật tổ, chúng ta có thể họa đồ-trình sau đây:



Xem thế đủ biết tư tưởng Phật-tổ duy-tâm, nhưng không dừng lại ở giai-đoạn duy-tâm. Duy-tâm chỉ là phương tiện để ý-thức Phật phủ-định thế giới đau khổ này một cách dứt khoát; duy-tâm, Phật đã ý-thức rõ ràng tính-chất vô-yếu-tính, vô-ngã, hư-vô của vạn vật. Nhưng một khi đã tuyên ngôn vạn sự vô ngã, ý-thức của Phật không còn tiếc rẻ gì vũ-trụ này nữa; đôi mắt của Phật tự nay có thể nhắm liền lại, quên hẳn thế giới này đi, để nỗ lực tìm ra một thế giới siêu việt. Là vì Phật không duy-tâm như những nhà duy-lý lấy tư tưởng làm chuẩn đích của con người. Chuẩn-đích của Phật là giải thoát (vimokkha): tất cả Phật-pháp chỉ có một vị, là vị giải thoát mà thôi.

Thực chỉ những ai chưa hiểu Phật, chưa biết rõ đời sống của chư tăng môn-đồ của Phật, phải, chỉ những ai mê đọc những Kinh trong Luận Tạng mà bỏ quên không đọc những kinh trong hai Tạng kia tức Kinh Tạng và Luật Tạng, chỉ những người đó mới có thể hiểu lầm học thuyết của Phật là một Duy-tâm chủ-nghĩa. Các triết-gia nhà Phật, kể cả Phật và

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

chư đệ như Long-Thụ (Nâgarjuna), Thánh-Thiên (Deva), Thế-Thân (Vasubandhu) v.v. đều là những tu-sĩ khắc-khổ, khác hẳn các triết-gia Tây-phương chúng ta quen thuộc như Platon, Descartes, Kant, Hegel v.v. Các triết gia duy-tâm coi tri-thức là cứu-cánh, Phật-tổ coi tri-thức là phương-tiện đưa tới giải-thoát. Vì thế học thuyết của Phật tổ, nếu phải tìm lấy một huy-hiệu như học thuyết của các triết-gia khác, thì phải tìm một danh-từ khác danh-từ Duy-tâm chủ-nghĩa.

Có lẽ nên gọi học thuyết của Phật là một Thực-dụng chủ-nghĩa (Pragmatisme) chăng ? Nhiều học-giả đã làm như thế. Và xem ra danh-từ đó lột được tư-tưởng của Phật-tổ hơn. Chúng tôi sẽ cùng bạn đọc thử xem trong số Đại-Học sau.

Trần-Thái-Đỉnh

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Tuồng ảo-hóa

NGUYỄN-ĐĂNG-THỤC

Tuồng ảo-hóa bầy ra đấy,
Cảnh phù-du trông thấy mà đau (Ôn như).

Bắt đầu triết-học Đông-Phương, ở Ấn-Độ hay ở Trung-Quốc, chúng ta phải giải thích quan-điểm cơ-bản chung của hai nền tư-tưởng cổ-điển ấy, là giả-định biến-hóa về sự vật. Ở Ấn-Độ, giả-định ấy gọi là *Maya* có nghĩa căn-bản là ảo-hóa, là ma-thuật, và ở Trung-Quốc, giả-định ấy gọi là *Dịch-biến* hay *Am-đường*, giả-định ấy, người ta lập nên không phải bằng vào tưởng-tượng, không căn-cứ vào thực-tế mà chỉ bằng vào tư-duy đâu. Đây không phải là một lý-thuyết trừu-tượng, đây cũng chẳng phải là một sự thực hẳn, chẳng phải cố tình yếm-thế hay lạc-quan, đây chỉ là một giả-định như các giả-định của khoa-học thực-nghiệm ngày nay, rút ở nơi « ngưỡng quan phu-sát » về sự vật chung quanh mình mà nhận định.

Kể từ khai thiên lập địa, các dân-tộc trên mặt đất này đã cố gắng làm công việc tìm hiểu bộ máy của thế-giới.

Máy huyền vi mở đóng khôn lường ! (Ôn Như)

để có lợi-dụng vào cuộc sống còn. Và sau các sự cố-gắng ấy, họ đã đề-nghị ra nhiều biện-pháp cho các « bí-quyết » về thế-giới. Ấn-Độ, sau một thời-gian, cũng đã sớm quay về nội-tỉnh trầm-tư và trả lời rằng thế-giới này là một tuồng ảo-hóa, biến chuyển không ngừng. Hiền-triết Ấn-Độ tự cổ đã nhận xét và tuyên bố :

Ngoại giới sự vật là một giòng trôi chảy,

Nội giới tư-tưởng là một giòng trôi chảy khác.

Thật vậy, càng nhìn kỹ vào sự vật ở ngoại giới cũng như ở nội-giới, chúng ta càng thấy ở đây cũng biến-đổi không ngừng. Sự thật như thế, nhưng một khuynh hướng tự nhiên của tinh-thần chúng ta lại cố tìm cái

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

gì không trôi chảy, không thay đổi, bất biến, trường-cửu, thường-trụ. Hệ tư trong Kinh Dịch ở Trung-Quốc thì bảo :

Thực hiện cái tính còn mãi, ấy là cửa ngỏ của Đạo-Nghĩa (成性存存道義之門). Thành tính tồn tồn đạo nghĩa chi môn.

Tức là lấy sự tìm tòi cái gì còn mãi, trường-cửu làm mục-tiêu của triết học, của đời người, của đạo học, của chân-lý và nghĩa-lý.

Còn ở Ấn-Độ thì tư-tưởng triết-học hay đạo học Yoga, cũng lấy mục-tiêu thực-hiện cái Tiểu-Ngã (Atman) ở người ta đồng nhất với cái Đại-Ngã (Brahamn) ở vũ-trụ, theo khẩu-hiệu Tat tvam Asi và Brahmasmi, là cái thực-tể Toàn-Nhất bất di bất dịch, cái Bản thể là bản thể của vũ-trụ.

« Duy Nhất Bất động linh hơn là tư-tưởng, cái Ấy Thần linh cũng không tới được trong sự tiến tới. Cái-Ấy, về sự bền vững thì ở xa các vật chạy đuổi » — (Isha Upanisad) — sự bền vững và bất biến chúng ta tìm tòi vì nó đem lại cho ta sự bình tịnh cho tinh-thần lo lắng sợ hải, nhưng cái Ấy ta không tìm thấy, hay khó lòng đã thấy được. Sự thực chúng ta chỉ thấy tất cả đều không còn « thương hải biến vi tang điền » hay là :

« Trăm năm một cuộc bể dâu »

Các hiện tượng nhờ đó thể-giới chứng tỏ sự thật tại của nó thì đều tạm thời, trôi qua, giả dối. Một màng ảo-ảnh phủ che lên sự vật, giấu kín cái thực tại đích xác của sự vật, thực-thể vô thủy vô chung đã tạo ra và duy trì vũ-trụ.

Tóm lại bất cứ ở chỗ nào chúng ta để ý quan sát, chúng ta đều thấy Thể-giới hiện ra là một trường biến hóa dịch-đông, hay là thành, trụ, dị, diệt, cho nên các đạo-sĩ Ấn-Độ lánh vào thâm sơn cùng cốc hay ngồi ngắm dòng nước chảy trên bờ sông Hằng-Hà hay Ấn-Độ-Hà, nhịn ăn và chay tĩnh trong lòng, trầm-tư mặc tưởng về sự ảo-hóa của sự vật, bất thường của cuộc đời, cố tìm đạt tới cái thực tại trường-cửu bất biến ở đàng sau các trạng thái thay đổi không ngừng, cố nắm lấy cái thực-thể tồn-tại có cái khả năng ảo-hóa hiện ra ở trong các trạng-thái thiên hình vạn tượng.

Theo triết-giả cổ điển Shankara thì thể-giới bên ngoài không có thật. Cái biểu-tượng của chúng ta về nó chỉ là ảnh-tượng kết-quả của sự phóng xuất ra ngoài những quan-niệm riêng của chúng ta. Đối-tượng và chủ-

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

thể, cái « ta » với cái « không-ta » chỉ là để thỏa mãn cho những phạm-trù, những danh hiệu hữu hạn của tinh-thần. Nếu giác quan lôi kéo tinh-thần ra bên ngoài, thì dục vọng lại xui-giục nó đi vào cuộc phiêu lưu, bỏ mồi bắt bóng của những khoái lạc lừa dối. Như thế chúng gây nên ở chúng ta cái khuynh-hướng tò mò tìm hiểu và thỏa-mãn, và luôn luôn, ta vấp phải cái bức tường ngăn trở bất khả xâm phạm là thời gian và không gian. Tạo vật nuôi cho những khát vọng nó không có thể thỏa mãn được. Nó thực là một tấn trò quỷ thuật, nó gợi cho chúng ta lòng ham sống yêu đời mặc dầu cuộc đời có đầy những đau khổ. Chúng ta vẫn sẵn sàng hy sinh cái cá-nhân, cái bản ngã yêu quý cho những lý-tưởng hão-huyền. Thực là trái nghịch, mâu-thuẫn, sướng khổ trà trộn, vui buồn không rời nhau.

Trẻ tạo hóa đành hanh quá ngán

Giắt đíu người lên cạn mà chơi.

Người ta sinh ra ở trong bể khổ khác nào như cá sống ở trong nước, mà lại cứ muốn cứu vớt lên bờ cạn.

Đây là ảo-hóa, đây là Maya, thực thực hư hư khôn lường. Tuồng ảo-hóa Maya, giam cầm giác quan ta, hệ lụy tâm tình ta và che phủ không cho tinh-thần thấy được cái chân lý càng ngày càng xa-xăm khi chúng ta tưởng đang tiến tới gần rồi.

Khi nào một tinh-thần đã chịu huấn luyện theo những kỷ-luật Âu-Tây, thấy những quan-niệm về sự vật của Đông phương trên đây, y bèn lấy làm lạ về sự phủ-nhận khinh miệt những ảo-ảnh liên lạc chúng ta với vũ-trụ, vì y quen tin là một số ảo-ảnh, nếu thực có ảo-ảnh, vẫn được thừa nhận là có thật chắc chắn, đích xác.

Nhưng không có lẽ các tư-tưởng gia Đông Phương lại là nạn nhân của những mộng tưởng vô lý khi họ cổ theo đuổi về các lý bản thể. Có lẽ những tin tức chúng ta lượm được về thế giới bên ngoài đều là huyễn tưởng vì chúng đi đến ta sau khi đã bị làm sai lạc, thiên-lệch thêm bớt. Vậy thì muốn biết sự vững chắc bền bỉ của một ngôi nhà chúng ta phải thử thách những nền móng của nó, ở đây trước hết chúng ta cũng phải phê-phán ngay những nguyên lý của tư-tưởng. Nếu nền móng tỏ ra mong-manh ở một chỗ nào thì chúng ta có quyền ngờ vực những kết luận không chắc chắn tự nền móng ấy xuất ra vậy.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

ẢO-HÓA MAYA HAY LÀ SẮC-KHÔNG

Thuyết tương đối về thế giới

« Le monde existe, mais il n'est pas réel » Thế giới có mà không thật.

Lama Tsong Khapa.

Người Ấn-độ nói rằng: Ví thử trong lúc tranh-tối tranh-sáng, anh đang đi chơi ở vùng quê anh nhìn thấy một khúc thừng nằm quằn ở đất và anh tưởng là một con rắn. Con rắn ấy không phải thực là một con rắn, nó chỉ là ảo-ảnh của cái thừng ở trong mắt anh đó thôi. Nhưng nó cũng có một thực tại tương đối ở thế giới hiện tượng và ứng-dụng thực tế. Anh cho là thật có một cách chủ quan, nó có thể làm cho lùi sợ, kinh-hoảng kêu cứu, tim anh đập mạnh, và nếu anh có bệnh đau tim thì anh có thể chết được, vì nhìn khúc thừng tưởng là con rắn. Nhưng con rắn ấy vẫn chỉ là cái thừng vô tri vô giác. Anh chỉ cần, biết cái tính-chất thật của nó, chỉ cần làm sao cái ảo-ảnh, cái huyễn tượng chỉ có ở trong tinh-thần anh mất đi thì tự nhiên con rắn kia sẽ biến khỏi trước mắt anh, con rắn mà trước sau không từng có bao giờ hết. Nhưng thực ra anh không có thể nào đồng thời, cùng một lúc vừa nhìn thấy rắn lẫn thừng. Sự nhìn thấy cái nọ bài trừ sự nhìn thấy cái kia. Và chỉ có cách xét cứu con rắn ấy mà anh có thể làm mất được hiện tượng con rắn để nhìn nhận ra cái thừng mà thôi.

Và theo Shankara thì :

« Maya (ảo-hóa) trước hết là huyễn-tưởng do đó mà cái Ta (với ý chí cùng tình tự của nó) tưởng là một cá thể. Vì cái tin-tưởng ấy, tồn tại sau khi người ta đã hiểu bằng trí-thức rằng cái Ta, bản ngã không có thể là cá-nhân được, cá-tính không có về thật hay không thật, vì nếu cái tin-tưởng vào nó mất đi, thì không làm gì còn cái ta cá-nhân để có thể nhận định cá-tính, không có thật nữa. Vậy nguyên lý cá-nhân hóa cái ý-thức của một cá-nhân đã có về nó như là một cá nhân và về cái thế giới này như một vật đối-tượng của thực-nghiệm của nó. Vậy mà sự cá-nhân hóa ấy là cái gì không có thể có thật, như thế thì phải coi sự cá-nhân hóa ấy, ngã chấp ấy như là nguyên lý ảo-hóa của vũ-trụ tính Maya, ảo-hóa là nguyên lý của sự ngã chấp hay cá-nhân hóa, sự vô-thức không có bắt đầu, mà cái Ta cá-nhân phải quan-niệm như là làm điều kiện tích-cực cho cái thực tại cả biệt

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

cũng như cho cái vô-thức chủ quan của nó. Trước mắt của cá-nhân, có vô số cá-nhân, cho nên Maya có thể được coi như thân thể của vô số cá-tính không có bắt đầu.

Một đàng khác thì, người ta đã hiểu thế giới như là toàn thể hệ thống những kinh nghiệm của cái ta cá-nhân. Những kinh-nghiệm ấy ngoài cái ta ra chỉ là những sự phân chia sai biệt và những hình danh sắc tướng rỗng tuếch.

Vậy thì Maya có thể coi như vô số hình danh sắc tướng tự chúng không có thực mà tuy vậy người ta không có thể phủ nhận đi được. Cái quan niệm này về Maya chỉ có thể hiểu được qua cái quan niệm trên đây coi Maya như nguyên lý vũ trụ của sự ngã chấp huyễn ảo. Coi như vũ-trụ tính thì người ta phải hiểu Maya tương quan với cái ngã vô cá-tính tức là Phạn (là đại ngã) và tuy vậy người ta vẫn chỉ hiểu là không phải Đại-ngã. Phạn thiện: Đại ngã tuy vậy không tất nhiên có quan hệ với Maya ảo-hóa: người ta có thể hiểu Phạn, tuy không phải là cần thiết như là không phải Maya. Phải hiểu tạo vật như biểu hiệu trên đất của Maya. Ở một phương diện Brahman : Phạn Đại-ngã trở nên thế giới mà không mất siêu tính của nó. Thế-giới là một ảo ảnh tuyệt đối, vừa thật vừa hư, thật như Phạn, như nguyên nhân tồn tại ở kết quả, và hư như là khác với Phạn ».

***

Ngoại giới sự vật hiện ra như một tuồng ảo hóa mà những điều kiện để khảo sát, khám phá tìm hiểu thì trà-trộn lẫn lộn đến nỗi người ta khó lòng phân biệt được cái gì thuộc về sự vật hiện tượng với cái gì là do năng lực đã xuất hiện vì những hiện tượng đã khích gởi.

Chúng ta tham gia một cách mật thiết vào sự cấu tạo nên những tri-giác đến nỗi phần lớn những tri-giác ấy là sản phẩm của chính chúng ta. Chúng ta là những hóa công mà không biết đấy thôi. Và sự giải thích của tất cả sự vật thì nằm ở tại nơi chúng ta. Chúng ta khám phá thế giới ở trong bản thân chúng ta như là kết quả của sự cố gắng của ta mà chúng ta không biết. Chúng ta đã tô điểm thế giới một cách vô ý thức, chúng ta đã thay đổi cả thế giới đi. Nhưng cái mặt nạ của thế giới chúng ta tạo ra thì chúng ta tạo tùy theo với khả năng tài liệu của chúng ta có. Trong kho-

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

tàng của tinh-thần chúng ta chỉ kiếm được có hạn nhưng trang sức để có thể tô-điểm cho thế giới của ta. Chúng ta khó lòng vượt quá giới hạn của chúng ta được. Cho nên tất cả thế giới cũng như chúng ta đều bị thời gian , không gian và lý nhận quá cầm tù, giam hãm. Hẳn là chúng ta đã in vào hình ảnh của thế giới cái dấu hiệu xuất bản của chúng ta, nhưng dấu hiệu ấy có lẽ không thích hợp với quan điểm của Hóa công chủ tể.

Những định luật mà chúng ta tưởng đã cướp được cái bí quyết của Tạo hóa thì sự thực là biểu thị của những phản ứng của chúng ta đối với các hiện tượng vây bọc chúng ta. Quả táo rơi không tất nhiên đã bộc lộ cái định luật hấp dẫn lực của Newton. Định luật ấy không thấy in ở chỗ nào trong sự vật, nhưng tinh thần của Newton đã khám phá ở trong những nếp kín đáo của tinh thần của ông. Định luật ấy đã phát minh ra như là một sự phản ứng kế tiếp cho nhiều sự quan sát đã gây lên ở tinh-thần của Newton cái biểu thị thiên tai ấy.

Hình như những vật ở ngoại-giới cũng như những định luật đều là hoạt động của tinh thần chúng ta tạo ra cả. Bởi vậy cho nên không lấy gì làm lạ mà chúng ta nhìn thế giới tùy theo với nhu cầu thay đổi của cái hoạt động ấy vậy: khi thì chúng ta coi con rắn như cái thừng, khi thì coi cái thừng là con rắn. Sự thực trí thức nằm ở trong bản thân nhân loại. Nó kéo cái trí thức ấy ở chúng nó mà ra. Cái trí thức ấy nằm ngủ tại đây như cái mầm nằm trong cái hạt, trong cái mầm ấy ẩn tất cả khí lực cần thiết cho sự phát triển của một gốc cây da vĩ đại.

Có những tâm hồn chất phác hồn nhiên được thần tiên yêu dấu, đã nghe được tiếng nói bí mật của tạo hóa. Tiếng nói của vạn vật đã nói gì như Duy Tân đã diễn tả. Sự thật những tâm hồn ấy đã nghe thấy tiếng nói nói ở trong đáy lòng của mình và báo cho biết Chân lý. Thánh kinh Cơ Đốc cũng viết :

Bénis soit les coeurs purs car ils voient Dieu.

Phúc thay tâm hồn thành khiết, vì chúng thấy được Thượng-đế.

Tuy nhiên, thực ra thì ngoại giới dựng trước mặt ta nhiều chướng ngại để chứng minh sự có thật của nó. Cái điều mà chúng ta áp dụng danh từ « vật thể » cho tất cả các đối tượng đủ tỏ rằng giữa chúng có một phẩm tính chung là thực tại hay tồn tại.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Một vị giáo chủ ở Tây Tạng là Tsong Khapa đã có một lời tuyên bố rất đẹp này là: « Thế giới có, tồn tại, nhưng nó không thật. Le monde existe, mais il n'est pas réel » sự tồn tại chỉ đem lại cho sự vật một tính cách tương đối lệ thuộc, còn như thật tại ngụ ý nghĩa một sự tồn tại có tính cách tuyệt đối, thoát khỏi mọi lý nhân quả.

Sự thiên sai vạn biệt của hiện tượng, tính cách đa nguyên của những ảo ảnh che phủ cái thuần tính trong trẻo của những quan niệm ví như những nếp sóng lăn tăn đủ khuấy rối những hình ảnh dưới nước vậy, sự tìm tòi cái Đồng-Nhất tính trong cái Thiên-sai và sự khám phá vũ-trụ trong cái vô-số vũ-trụ cho chúng ta nắm được thật tại.

Chúng ta phải nhất quyết trừ bỏ tất cả náo động giả trá lừa lọc và nhìn nhận rằng trong công việc của nhân thức, tinh thần và thế giới bên ngoài thông đồng giao dịch với nhau cũng theo đuổi một cứu cánh duy nhất.

Đạo sĩ thi-hào Tagore nói: « Luôn luôn hai và luôn luôn một ».

Phải chăng đây là tiếng hát của tình yêu? Cũng như thi hào Việt Nam Nguyễn-khắc-Hiếu có hai câu thơ để cực tả tình yêu :

« Mình với ta tuy hai mà một,

Ta với mình dầu một mà hai ».

Vì tình yêu cho chúng ta biết toàn diện hơn, biết bằng thông cảm đồng-nhất vậy.

NGUYỄN-ĐĂNG THỤC

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Khảo-cứu về danh xưng GIAO-CHỈ

TRẦN-KINH-HÒA

(tiếp theo)

III — NGUYÊN NGHĨA CHỮ GIAO-CHỈ CÓ LẼ « GIAO-CHỈ » 蛟趾, TỨC LÀ « XỨ CÁ SẤU »

Các thuyết dẫn ở trên đều căn cứ vào những quan-niệm hay sự thực đời sau mà suy luận nguồn-gốc danh xưng Giao-chỉ, chúng ta đã chứng-minh các thuyết ấy đều không thể thành-lập được. Theo thiển kiến, muốn giải-thích danh xưng Giao-chỉ, nên phải kiểm-thảo trạng-thái chính-trị, xã-hội của các địa-phương duyên-hải Đông-nam thời Tần Hán mới đi tới được một giải pháp xác thực, và trong đó nên lấy sự giải-thích chữ « Giao » 交 làm chủ.

Khi bàn về nghĩa xưa Giao-chỉ, điều trước tiên chúng ta nên lưu ý, là cái tên Tượng-quận. Trong đoạn trên, chúng ta đã vạch rõ Tượng-quận gồm có Tam-giác-châu Bắc-việt và các miền duyên-hải Trung-phần Việt-Nam hiện nay. Về công-dụng và ý nghĩa của « tượng » tức là voi trên xã-hội Trung-quốc ngày xưa, bác sĩ T. Fujita coi như là một ảnh-hưởng của tư-tưởng Ấn-Độ truyền vào Trung-Quốc và đã khảo-sát rất rõ ràng (72). Nhưng đối với nguồn gốc tên Tượng-quận, đến nay chưa thấy ai bàn xét đến. Theo tôi, sở dĩ dùng chữ « tượng » đặt tên quận là vì voi là một sinh-vật rất nhiều ở xứ ấy. Trước hết, hãy xét lại phương-diện âm-vận. Ta thấy trong tiếng Champa có ba hệ-thống chỉ về voi, tức là « arap », « limơn (lamơn) » và « ơn ». Trong ba tiếng đó, « Arap » hiển nhiên do tiếng sanskrit « airavana » hay là « airâvata » (đều chỉ nghĩa

72) Fujita Toyohachi, Zo, Tozai Kosho-shi no Kenkyu, Nan-kai-hen, p.505-532

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

là voi) mà ra. Tiếng « limơn » là tiếng Java « lamp », hoặc « liman » đọc sai ra. Còn tiếng «ợn», thổ ngữ Khmous (Luang pra bang), nói « sečan »; thổ ngữ Lemet (Xiêng Không. Pak-Ta) nói « hesan »; thổ ngữ Mi (Xieng Cang) nói « san »; thổ ngữ Nanhang (Song Kon ở phụ cận Kemarat) nói « ačan »; thổ ngữ Tareng (lưu-vực sông Attopeu) nói « hačom »; tiếng Laos nói « sân »; tiếng Xiêm nói « çan », tiếng Mon nói « čin » (73). Trong sách *Hoa-Di dịch-ngữ*, quyển *Bách-di-dịch-ngữ* 百夷譯語 dịch voi ra « chưởng » 掌 *Xiêm-la dịch-ngữ* dịch là « Trường » 長 (74). Tuy tiếng Việt hiện nay gọi là «voi», nhưng có tiếng « săn » chỉ săn thú, hình như có liên-quan với tiếng « cơn » của Champa. Do các tiếng cứ ở trên, biết rằng tiếng ấy ở trong các tiếng Mon, tiếng Thái và tiếng Chàm đều có và phạm-vi địa-lý sử-dụng tiếng ấy cũng rất rộng, có thể tràn khắp bán đảo Ấn-độ Chi-Na. Đồng thời, chúng ta nhận thấy hệ-thống danh xưng này rõ ràng có liên-quan rất gần với Ziang « dziang », tức cổ-âm của chữ tượng 象. Giáo-sư N. Matsumoto cho rằng các tiếng thuộc về hệ-thống « ợn » là ở cùng một gốc mà ra, và tiếng Kesan của thổ ngữ Lemet có lẽ là nguồn gốc của tiếng « Kisa », là danh-từ xưa chỉ voi của tiếng Nhật (75). Một mặt, chúng ta nên để ý xưa nay Thương-Ngô, Giao-chỉ, là xứ sản-xuất nhiều voi, ấy là một sự thực có tiếng, vả lại, có thể tìm ra nhiều chứng cứ trong sách cổ Trung-Quốc. Cái truyện cổ: «Voi cày chim cấy» 象耕鳥耘 chép ở sách *Luận-hành*, chẳng qua chỉ đất Thương-ngô là nơi sinh-sản nhiều voi mà tương truyền vua Thuấn đã an-táng ở đây. Cuốn *Thuyết-văn* cũng giải-thích chữ « Tượng » là « Nam-việt đại thú ». Một đoạn ký-sự ở thiên *Nhơn-gian-huấn* của sách *Hoài-Nam-tử*, cũng cho rằng một động-cơ thúc đẩy Tần-Thủy-Hoàng đánh Nam-việt là tham mồi lợi « tê giác và tượng-xỉ ». Tượng-xỉ tức là ngà voi. *Nam-việt-chí* lại chép rằng : « Ngà voi dài hơn một trượng, voi thường chôn dấu rất sâu những ngà đã thay, muốn lấy ngà ấy, phải lấy gỗ thay vào mới được, nếu không, voi sẽ tìm người lấy cho bằng được mới thôi ». *Quế-hải-Ngu-hoành-chí* của

---

73) E. Aymonier et A. Cabaton, op. cit., pp.19, 444, 464. 74) Căn cứ bản sao tàng trử tại Viện Bác-Cổ Viễn-Đông (EFEO); bản sao này nguyên là tàng thư của Dương-Thủ-Kính. Về bản sao loại này (gồm có 13 thứ dịch ngữ), tham-khảo bài giới thiệu của L. Aurousseau (BEFEO., t.XII, 9, p.198-201) và Chen-Ching-Ho, An-nam-dịch-ngữ-khảo-thích, thượng, đăng trong Văn-sử-triết-học-báo, kỳ thứ 5 (năm 1953). 75) Matsumoto Nobuhiro, Nan-po-san do-shokubutsu hon-po-mei no kenkyu, Shigaku, vol. 19, P. 181.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Phạm-thành-Đại cũng chép rằng: « Giao-chỉ sản-xuất voi, người chặn tượng gọi là tượng-nô hay là tượng công ». Ngay trong tiếng Việt-Nam, cũng còn tìm thấy dấu vết của tập tục tôn-kính voi. Theo ngữ pháp Việt-ngữ, đối với các động-vật thường thêm một loại-tự « Con » ở trước. Ví dụ mèo, chó thường gọi con mèo, con chó, nhưng đối với hai vật voi và cọp, thì kính trọng xưng hô bằng « ông », như xưng hô người vậy. Trong sách *An-nam dịch-ngữ* dịch chữ voi ra tiếng Việt là «ông oai» 翁威 = tức « ông voi ». Cứ theo *Toàn-thư bản-kỷ* (quyển II), ở mục chép Lý-thái-Tôn năm Minh Đạo thứ 3 (1044 A.D.), Thái-Tôn khiến đặt củi lớn ở Dâm-đàm (tức Hồ-tây Hà-nội hiện nay), và lấy voi thuần Chiêm-thành làm mồi, dụ voi rừng vào, vua thân ngự xem cuộc săn bắt. *Toàn-thư* (quyển III), lại chép rằng: Lý-Nhơn-Tôn, năm An-Vũ-Chiêu-Thắng thứ 9 (1084 A.D.), nhà Tống đem châu Quảng-Nguyên và mấy châu khác trả lại Đại-Việt, người Tống có làm một câu thơ rằng: « Nhơn tham Giao-chỉ tượng, khước thất Quảng-Nguyên kim » (Nhơn tham voi Giao-chỉ, bỏ mất mỏ vàng Quảng-Nguyên). Những ký thuật trên đây đều chứng-tỏ sự sinh-sản rất nhiều voi ở đất Giao-chỉ ngày xưa. «Tượng» lại là tên một chức quan Trung-quốc ngày xưa. Tượng-tư 象胥 là tên một chức Thu-quan chép trong sách *Lễ-ký*, Có nhiệm-vụ: « giữ chức, trông nom các quốc sứ của Mán, Mân, Di, Lạc, Nhung và Địch, và truyền lời nói nhà vua và hiểu dụ họ ». Lại tên Tượng-dịch (có nghĩa là thông ngôn) rõ rệt ra từ một đoạn văn trong sách *Lễ-ký thiên Vương-Chế*; « phương đông gọi là Kỳ 奇, phương nam gọi là tượng 象, phương tây gọi là địch-đề 狄鞮, phương bắc gọi là dịch 譯 ». Mấy điều nhận xét ở trên cho chúng ta tin rằng nhà Tần vì tham lợi Tượng-xỉ (ngà voi) mà rầy việc chinh phạt Nam-Việt và nhơn xứ ấy sinh-sản nhiều tượng mà đặt tên đất ấy là Tượng-quận. Đồng thời cũng cho chúng ta tìm một giải-thích rất tự nhiên, đối với hai tên Lâm-Ấp và Tượng-Lâm.

Đối với tên Lâm-Ấp 林邑, Gerini, trong sách đã dẫn ở trên, trải qua một cuộc biện-luận phức-tạp, cho tên ấy bởi tên Cửu-đức 九德 mà ra (76) Komai Gimei trong sách của ông, có giới-thiệu hai thuyết của bác-sĩ Tsuboi Kumazo: thuyết thứ nhất cho Lâm-Ấp là dịch âm tiếng Chàm (lam-ap) mà ra (lam là buổi chiều, ap là đồng bằng); thuyết thứ hai bảo Lâm-Ấp cũng có thể dịch-âm của tiếng Chàm « ram-ap » (ram là rừng rậm, hiệp với

76) Gerini, op. cit., p. 297

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

ap, thành nghĩa nước rừng rậm). Nhưng chính ông Komai thì tin rằng tên Lâm-Ấp 林邑 hay Lâm-ấp 臨邑 (trong *Nam-hải-ký-qui-nội-pháp truyện* lấy tên này chỉ nước Chiêm-bà), nên giải-thích bằng tiếng Xiêm-La. Cứ theo lời bàn xét của ông ấy, « Lâm » 林 (Ling) theo tiếng Xiêm chỉ nghĩa là « khỉ, vượn », « ap » 邑 (Yu) chỉ nghĩa là « ở », giống nghĩa chữ « To be » trong Anh-văn; nên hai tiếng Ling-Yu (Lâm-Ấp) hợp thành nghĩa là « xứ của vượng ở », ấy là tiếng khinh rẻ của người Xiêm dùng gọi nước Chàm (77). Theo sử-học, ngôn ngữ học hiện nay mà xét, chúng ta chẳng cần phê-bình nhiều, các thuyết trên đây đều không thể đứng vững. Aurousseau trong bài phê-bình bộ sử Champa của G. Maspero, có dẫn một đoạn văn chép ở *Thùy-kinh-chú* (quyển 41), rằng « Người huyện Tượng-Lâm tên Khu-Liên giết quan huyện-lệnh, tự xưng Lâm-Ấp-vương », rồi đoán định rằng: « Lâm-Ấp nguyên lai không phải một tên thành, chắc hẳn do Tượng-quận chuyển làm Tượng-Lâm, lại do Tượng-Lâm chuyển làm Lâm-Ấp vậy. Khu-Liên đã ở Tượng-Lâm giết huyện-lệnh mà tự lập làm vua, Hán-văn bèn lấy tên đô-thành Lâm-ấp mà gọi chung của nước Chiêm-bà xưa, nguồn gốc tên Lâm-Ấp tôi tin như vậy » (78). Thuyết này căn cứ theo vị-trí, danh xưng và các sự kiện lịch sử khác liên-quan với Lâm-Ấp, Tượng Lâm, hay Tượng-quận mà ra; cứ theo thuyết của ông Aurousseau cho Tượng-quận tức Trung Bắc-phần Việt-Nam ngày nay, thì cũng là một kết-luận đương nhiên. Giáo-sư Sugimoto dẫn một đoạn văn trong lời bạt *Thùy-kinh-chú* của Vương-quốc-Duy (*Quan-Lâm đường-tập*, quyển 12), nói rằng-: xét ý Lịch Đạo-nguyên (tức chú giả của bộ thủy-kinh) bảo quốc hiệu Lâm-Ấp vốn do Tượng-lâm mà ra, sau giảm bớt chữ « Tượng », thành ra « Lâm-Ấp », và tán đồng thuyết của Aurousseau, nhưng đồng thời Sugimoto cũng thừa nhận xứ ấy xưa nay sản-xuất nhiều tượng và cho tên Tượng-Lâm là do tiếng Sanskrit Hasti-vana (rừng voi) mà ra; ông lại nói thêm rằng Tượng-lâm-ấp đơn giản gọi là Lâm-ấp cũng như Lâm-Quốc, nhưng vì quan-niệm cho Lâm-Ấp là một quốc-hiệu nên người ta cũng thường nói Lâm-Ấp-Quốc (79). Theo tôi,

---

77) Komai Gimei, op. cit., p. 34-36.
78) L. Aurousseau, BEFEO., t. XIV, 9, p.27.
79) Sugimoto Naojiro, Shina ni shiraretaru Champa no koku-go, Haneda-hakase han-ju kinen toyo-shi ronso, p.538-539, (1950).

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

ông Sugimoto đã công-nhận vì xứ ấy sinh-sản nhiều voi cho nên đặt tên Tượng-Lâm và cho « Lâm-Ấp » có nghĩa như « Lâm-Quốc », vậy vì cớ gì không thể cho Tượng-Lâm hay Lâm-Ấp do dịch âm của một thổ-ngữ mà ra ? Giả sử tên Lâm-Ấp thuần-nhiên do tên Tượng-Lâm mà ra, thì cái tên phải luôn luôn viết Lâm-Ấp 林 邑 , chẳng bao giờ thay đổi. Nhưng thực ra tên ấy có lúc lại viết Lâm-Ấp 臨邑 ; *Khởi-Cư-chú* của Hàm-Khang nhà Tấn chép rằng «Đồ cống phẩm của sứ Lâm-Ấp 臨邑 là Phạm-liễu có nhiều lụa đen, rất quý, vậy xuống chiếu nên ban thêm phẩm vật » (dẫn văn trong sách *Thái-bình-ngự-lãm* quyển 816). Cuốn *Nam-hải-ký-qui-nội-pháp-truyện* của Nghĩa-Tịnh (q.I), gọi Chiêm-thành là « Chiêm-ba », và chua rằng « Tức thị Lâm-Ấp » 即是臨邑. Những sự thực này cho chúng ta nhận thấy Tượng-Lâm, Lâm-Ấp hay Lâm-Ấp chắc chắn đều là dịch âm của thổ-ngữ. Chúng ta tin rằng thuyết của Aurousseau và Sugimoto có thể do phương-pháp thanh-vận-học bổ túc thêm.

Ở đoạn trên chúng ta đã suy luận rằng, tên Tượng-quân do tiếng « ợn » là tiếng chỉ « tượng » (voi) của các dân-tộc Ấn-độ-chi-na mà ra, đồng thời Tượng-Lâm-huyện tức biên-giới cực nam quận Nhật-Nam (tức Tượng-quận thời Tần), và cũng là đất cũ nước Lâm-Ấp (ít nhất cũng là trung-tâm của Lâm-Ấp lúc đầu). Sự thực ấy đã chắc chắn lắm. *Thủy-kinh-chú* (quyển 36) dẫn *Phù-Nam-Ký* của Trúc-Chi có chép lại tên *Tượng-thủy* và *Tượng-Phố* ; năm Đại-Nghiệp thứ 3(605 A.D.), nhà Tùy, sau khi bình-định Lâm-Ấp, đặt quận Xung-Châu 冲 州 (sau đổi làm Lâm-Ấp-quận), trong đó cũng thấy tên Tượng-phố-huyện (*Tùy-thư* quyển 31). Về vị trí Tượng-thủy hay Tượng-phố, *Việt-sử-thông-giám-Cương-mục-tiền-biên* (quyển 3) cho là ở địa phận huyện Tượng-Lâm thời Hán; giáo-sư Kwada cho rằng ở cửa sông Thu-bồn (Bành-Long-Loan) tỉnh Quảng-Nam, và nhận định rằng những tên ấy căn cứ vào cái quan-niệm truyền-thống coi Tượng-quận đời Tần tức huyện Tượng-Lâm (quận Nhật-Nam) đời Hán và Tượng-lâm-huyện tức Lâm-Ấp mà ra (luận văn của ông Kwada P.16). Vậy thì chúng ta chẳng khó gì suy-tưởng những tên Tượng-Lâm, và Lâm-Ấp theo nghĩa của nó vẫn lưu giữ ít nhiều quan-niệm liên-quan với tên Tượng-quân. Bây giờ tôi muốn đề-nghị coi những tên Tượng (quận), Tượng-Lâm (huyện) và Lâm-Ấp đều là tiếng dịch âm của ba thứ thổ ngữ chỉ « voi » của người Chàm. Theo thiển kiến, tên Tượng, âm cổ là dziang, tức dịch-âm của tiếng « ợn »; Tượng-Lâm (âm xưa: dziang +

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

liem) tức đối âm với danh-từ ghép: cơn + Limơn (lamơn); và Lâm-ấp (âm xưa: liem + iep) tức đối-âm với tiếng: limơn (lamơn) + arap (âm xưa chiếu theo phân-tích tự-điển của Karlgren). (80)

Tên Tượng-quận đã có thể coi ra từ tên động-vật, vậy tên quận Giao-chỉ của Tượng-quận cũng có thể liên-quan với tên một động-vật khác. Bài luận-khảo dưới bèn theo giả-thuyết ấy mà ra.

Âm đọc của chữ Giao 交, theo *Quảng-vận*: cổ hào thiết 古 肴 切 ; *Tập-vận, Vận-hội, Chính-vận* đều đọc: cư hào thiết, 居 肴 切, đồng âm với chữ Giao, trong cổ văn, chữ ấy với chữ Giao 蛟 thông dụng. Giao 蛟 thuộc về loại có vảy, điều ấy có thể chứng thực do đoạn văn chép trong sách *Trung-dung* (chương thứ 26): «Ngoan 鼋, đà 鼉, giao long 蛟 龍, ngư miệt 魚 鱉 sinh yên », và sách *Lễ-ký* thiên *Nguyệt-Lệnh* «Quí hạ mệnh ngư sư phạt giao, thủ đà, đăng qui, thủ ngoan »; vì trong hai đoạn văn này người ta đã chép loài « giao » cùng với các loài « ngoan », « đà», « qui », « miệt». Trước đây hơn 70 năm, A.A. Fauvel đã từng khảo-sát loài đà ở Trung-Quốc (81); căn cứ văn chép và lời chua của các sách *Lễ-Ký, Khang-hi-tự-điển, Bản-thảo cương-mục, Quảng-ký* v.v..., ông nhận ra người Trung

---

80) Trong bài phê-bình về cuốn « Studies in the history of Southeast Asia » (Tokio, 1956) của giáo-sư Sugimoto, ông E. Gaspardone có đề cập đến ý-kiến về tên Lâm-ấp của tôi. Cứ theo ông Gaspardone, nếu coi thuyết của Aurousseau và Vương-Quốc-Duy cho tên Lâm-ấp bởi từ tên «Tượng-lâm-ấp» là do óc suy-lý mà ra, thì thuyết của tôi coi Lâm-ấp từ một hoặc hai tiếng Chàm có nghĩa là « voi » ra cũng không được tự nhiên; rồi ông Gaspardone đề nghị do sự so sánh quá-trình biến chuyển của hai danh-xưng « Lâm-ấp » và « Chiêm-thành», tức «Tượng-lâm > Tượng-lâm-ấp > Lâm-ấp » (Siang-lin > Siang-lin-yi > Lin-yi) và « Chiêm-bà > Chiêm-bà-thành > Chiêm-thành » (Tchan-pa > Tchan-pa-tch'eng > Tchan-tch'eng), có thể đưa ra một giải pháp có ý nghĩa hơn. (E. Gaspardone, Sinilogica, separatum, vol.VI, Nr.2, 1959 Recensions, p.126, a). Tôi xin thừa nhận thuyết của tôi có thành phần tưởng tượng, nhưng theo thiển kiến, cái quá trình thứ hai đã nói trên là một quá trình có căn cứ và rất tự nhiên, trái lại cái quá trình thứ nhất vẫn thiếu những chứng cớ chắc chắn, không thể coi như cùng một tính cách với quá trình thứ hai. Chẳng hạn, như tên « Tượng-lâm-ấp » nếu theo quá trình thứ hai, đáng lẽ phải biến thành « Tượng-ấp », chứ không phải là « Lâm-ấp »!

Nói tóm lại, với hiện trạng của sử-liệu, chúng ta chưa tìm được một giải quyết thật là vững chãi, có lẽ phải chờ khi có sử-liệu mới, chúng ta mới có thể giải thích một cách thật hợp lý.

81) A.A. Fauvel, Alligator in China, Journal of the North Branch of the Royal Asiatic Society, New Series, n.XIII, 1879, p.1-36.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Quốc dùng chữ đà để chỉ loài « Alligator » (loài sấu Mỹ-châu), và do những lời biên chép có liên-quan với ngạc ngư 鰐魚 của các sách *Ngô-thời-ngoại-quốc-truyện, Bác-vật-chí, Lĩnh-biểu-lục-dị* dẫn chép trong sách *Thái-bình Ngự-lãm* mà khảo những tên ngạc (鰐), đà 鼉 và đà 鼉 đều dùng chỉ loài alligator. Ông Fauvel lại nói thêm rằng đà 鼉 là hình xưa của chữ ngạc 鰐, và ngạc 鰐 hoặc đà 鼉 tức hình chữ hiện nay (82). Thuyết của Fauvel cho đà là alligator, đã được học-giới công-nhận. hiện thời khoa-học dùng tên Alligator Sinensis Fauvel để chỉ loài sấu sinh-sản ở hạ du và ao hồ ở lưu-vực sông Trường-giang. Nhưng Fauvel cho đà 鼉 và ngạc 鰐 cùng là một giống, thuyết ấy chúng ta không thể tán đồng được

Thủ-chí chua trong cuốn *Sở-Từ* rằng : «long không sừng gọi là giao 蛟, tức loài ngạc-ngư» , vậy đủ biết giao và ngạc (= cá sấu) là đồng loại. Xưa nay, da của giao gọi là «giao cách» 蛟革, có thể chế làm bao dao, vỏ kiếm và yên ngựa. *Từ-Quảng* chua chữ « giao thấp » chép ở *Tuân-Tử Lễ-Luận* rằng : « lấy da giao ngư mà làm »; *Ngự-lãm* (quyển 930) dẫn lời chua *Hoài-Nam-tử* rằng : « giao ngư lơn, da có nỗi hột châu, nay người ta dùng làm bao kiếm ». Cao-hùng-Trưng trong sách *Annam-chí-nguyên* (mục thổ-sản) lại nói rằng : «giao cách tức da sấu, có thể dùng làm bao dao ». Do mấy đoạn văn này biết rằng giao-long cũng gọi là giao-ngư hay là giao 蛟 v.v...

Về hình thái của con đà, *Thuyết-văn* chép rằng: « con đà giống con tích dịch 蜥蜴 (con rắn thằn lằn), dài hơn một trượng, vẩy như giáp sắt, da bền dày có thể bịt trống ». *Tục-Bác-vật-chí* chép rằng « con đà dài một trượng, tiếng kêu như trống ». *Bản-thảo-cương-mục* cũng bảo dài chừng 10 thước; Quách-Nghĩa-Cung trong sách *Quảng-chí* nói rằng : đà ngư dài 3 thước có 4 chân, cao hơn một thước, đuôi giống yển-đình (thằn lằn = thủ cung = bích hổ) mà lớn, người phương Nam lúc làm tiệc cưới gả, tìm bắt cho được để ăn ». Ông Fauvel đã độ một con đà-ngư dài 5, 8 thước Anh (5 feet 8 inches), biết rằng loại này bề dài không quá 10 thước ta.

---

82) L. Aurousseau đã từng giới thiệu bài khảo cứu của H. Imbert nhan đề là « Les Alligators et Crocodiles de la Chine » (Extrait de la Revue Indochinoise) trong BEFEO., t.XXII, p.306. Theo lời giới thiệu của Aurousseau, Imbert thừa nhận rằng « đà » và « giao-long » là thuộc về loại Alligator, một mặt coi « ngạc-ngư » tức chỉ về loài Crocodile. Duy theo thiển kiến Crododile nên gồm giao và ngạc-ngư.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Còn về hình trạng ngạc-ngư hay là giao, *Ngô-thời-ngoại-quốc-truyện* chép ngạc ngư rằng: « Con lớn dài 2, 3 trượng, có 4 chân như con thủ-cung». *Lương-thư Lâm-ấp truyện* chép: « Con lớn dài hơn 2 trượng, hình giống con đà, có 4 chân, mõ dài 6, 7 thước ». *Quảng-châu-địa-vật-chí* chép: « Con lớn dài hơn 2 trượng, có 4 chân, mõ 7 thước »; *Cựu-Đường-thư* (quyển 160) *truyện Hàn-Dũ* chép cá sấu thấy ở Triều-châu dài vài trượng; *Chân-lạp-phong-thổ-ký*, của Châu-đạt-quan (mục ngư-long) chép: « Ngạc-ngư (cá sấu) lớn như chiếc thuyền, rất giống rồng, chỉ không có sừng ». *An-nam chí-nguyện* (mục thổ sản) cũng chép rằng: « Hình giống con tích dịch mà dài lớn, mình dài 3 trượng, miệng rộng răng nhọn, 4 chân có móng, vảy cứng như sắt ». Nói về loại Giao, *Quảng-châu-ký* (Ngự-lãm quyển 930 dẫn chép) của Bùi-Uyên tả con giao thấy ở Đông-khê quận Tây-ninh rằng: « dài hơn một trượng, mình rộng như chiếc thuẫn (mộc) »; *Thập-di-lục* của Vương-tử-niên chép con bạch-giao do Nhân-tự, đại phu thời Hán-chiêu-đế, câu được ở Vị-Thủy, là « dài 3 trượng, như con rắn lớn»; *Tục-sưu-thần-ký* chép năm Nguyên-gia thứ 23, con nhà họ Doãn, dân huyện Bình-đô, quận An-thành, thấy một con giao dài 3 trượng. Do mấy đoạn dẫn văn trên mà xét, đủ biết mình giao chừng độ 2, 3 trượng.

Mấy đoạn văn trên đây, dù cũng có khoa trương thêm chút ít, nhưng nói chung, ngạc-ngư và « giao-(long) » đồng là loài sấu (crocodile); hình-trạng, lớn nhỏ có khác với giống đà (alligator). Lại cứ theo lời Bernard Read, giống ấy tức là giống Crocodilus Porosus Schneider (gọi theo tên khoa-học) thường thấy ở cửa sông các con sông tại miền đông-nam Trung quốc (83).

Sự đồng-chủng của giao và ngạc cũng có thể chứng thực theo phương-diện âm-vận. Về âm đọc của chữ ngạc *Tập-vận, Chính-vận* đều để « nghịch các thiết, theo âm ngạc », vốn chữ viết ngạc 鰐 cũng viết ngạc 鱷. Đến như ngạc 咢, là dấu âm trong chữ ngạc 鍔, vốn không có nghĩa gì về cá sấu (crocodile), *Ân-hư-văn-tự-loại-biển* (tập thứ nhất) của họ La và họ Cao cho chữ ngạc 咢 trong lời bốc từ là tên đất, và coi như Ngạc-hầu-quốc 噩侯國 vậy. Âm đọc chữ ấy, *Quảng-vận* đọc

83) Bernard E. Read, The dragon in Chinese Medicine, Journal of the Norht China Branch of R.A.S., vol. LXX, 1939, p.17.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

«ngũ-các-thiết» 五各切 *Tập-vận* đọc « Ngữ-các-thiết » 魚各切 ; *Vận-hội, Chính-vận* đều đọc «nghịch các-thiết», đồng-âm với chữ «ngạc» 噩, *Thích-văn* cho ngạc 鱷 và ngạc 鰐 là đồng-âm; *Tập-vận* cũng nói rằng: «Lưu viết ngạc 鰐 thông thường viết ngạc 鄂 ». Cứ theo Karlgren, mấy chữ ấy âm Quảng-đông đều đọc « ngok ».; âm xưa đọc « ngâk ». Một mặt, âm đọc các chữ 交, 蛟, như trên đã thuật, cứ theo Kralgren, âm Quảng-đông đọc «Kau», tiếng Việt đọc zau (giao), âm xưa đọc «kau », âm thượng-cổ (archaic) đọc « kôg ».

Trong các âm cử ra trên đây, hai cuối vận (final) k và g tuy có giọng đục (sonore) và giọng thanh (sourde) khác nhau, nhưng đều thuộc về âm thiệt-căn (gutturale) và sự chuyển-biến giữa hai âm ấy (như k chuyển ra g, hay g chuyển ra giọng mũi ng) là một hiện tượng thường thường có. Nhơn đây chúng ta tin rằng mấy chữ giao 蛟 (交) và ngạc 鰐 (噩) vốn là cùng một nguyên âm mà dịch khác ra. Đến như nguyên-âm ấy là gì, chúng ta suy tưởng chắc là tiếng kêu của cá sấu. Chúng ta chưa từng nghe qua tiếng kêu của cá sấu. trong sử văn Trung-Quốc cũng không thấy nói đến. W.W. Skeat lúc ở bán-đảo Mã-lai, tỉnh Selangor, xứ kuala Langat có sưu tập ca dao của giống dân Besisi, trong ấy lấy một dây tiếng wá-wá-wá (wak-wak-wak) để biểu tả tiếng kêu của cá sấu (84). Tiếng « wak » ấy đồng âm với âm đọc (ngũ-các-thiết 五各切 hoặc ngư-các-thiết 魚各切) của chữ ngạc. Như vậy, đủ biết rằng những chữ ngạc và giao dùng chỉ tên cá sấu (crocodile) là một thứ nghĩ-thanh-từ (onomatopée) vậy.

Do những khảo-sát trên đây, chúng ta đã chứng thực những chữ giao 蛟, ngạc 鰐 đều là những danh-từ dùng chỉ cá sấu (crocodile). Dưới đây, chúng ta sẽ bàn xét sự liên-quan của các giống cá sấu ấy với xã-hội thổ trước tại miền duyên-hải Đông-nam Trung-Quốc và các xứ trên bán-đảo Ấn-độ-chi-na ngày xưa.

Hán-thư địa-lý-chí chép rằng: « Đất Việt thuộc về phận-dã sao Khiên-ngưu và Vụ-nữ; ngày nay Thương-Ngô, Hợp-phố, Giao-chỉ, Cửu-chân, Nam-Hải và Nhật-Nam đều thuộc về địa phận nước Việt; vua nước ấy thuộc giòng họ Vũ 禹, con thứ vua Thiếu-Khang, phong ở đất Cối-Kê,

84) W.W. Skeat and C.O. Blagden, Pagan Races of the Malay Peninsula, vol. 1, p.649.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

vẽ mình cắt tóc để tránh họa giao-long ». Ưng-Thiệu chua rằng : « Người Việt thường ở trọng nước cho nên cắt tóc ngắn, vẽ mình cho giống long-tử (con rồng) 龍子 để khỏi bị hại vậy ». Xét lại cắt tóc ngắn, vẽ mình, nhuộm răng đen, chạm trán đều là tập-tục rất rõ rệt, rất phổ-biến của các cư dân miền duyên-hải Đông-nam ngày xưa, điều ấy đã do các nhà học-giả tiền-bối Đông, Tây công-nhận. Nhưng giải-thích mục-đích sự chạm mình là vì muốn tránh giao-long làm hại, thì bắt đầu từ Ban Cô. Ban Cô và Ưng Thiệu đều người đời Hậu-Hán, cách thời đại Tần Hán chưa xa, nên thuyết của hai nhà ấy chắc hẳn căn cứ theo tài-liệu hoặc truyền văn xác thực. *Hoài-Nam-tử* (*Thiên hậu-đạo-huấn*) chép rằng: « Ở phía nam núi Cửu-nghi, làm công việc trên đất ít, mà làm công việc trên nước nhiều hơn, bởi thế nhơn dân « bị phát văn thân » (cắt tóc chạm mình), cho giống loài có vảy, đóng khố ngắn cho tiện việc bơi lội, mặc áo ngắn tay cuộn lên cho tiện việc chèo thuyền ». Cao-Dụ chua rằng : « Bị 被 tức là tiễn 剪 ; văn thân 文身 tức vẽ người cho giống hình giao long để tiện vào trong nước, như vậy thì giao long không làm hại ». *Sử-ký* (quyển 42), *Triệu-thế-gia* nói rằng : « Cắt tóc chạm mình, vẽ « thác-tý » (cạnh tay) 錯臂, gài áo bên trái, ấy là dân Âu-việt vậy ». *Sách-ẩn* dẫn lời Lưu-Thị rằng: « Nay người ở Châu-nhai, Đàm-nhĩ gọi là người Âu 甌人... Cắt tóc chạm mình để tránh rồng ». Sách *Sự-vật-kỷ-nguyện* của Cao-Thừa đời Tống chép rằng: « Xưa bảo văn thân bắt đầu từ con vua Thái-Vương nhà Châu là Ngô Thái-Bá, tránh vua Quí-lịch qua ở Câu-Ngô, cắt tóc chạm mình, cho giống con rồng, để tránh họa giao-long»; *Nam-Việt-bút-ký* của Lý-điều-Nguyên lại nói rằng : «Nam-hải là nơi tụ họp của rồng, thời xưa người nào xuống biển tìm Châu ngọc, đều vẽ mình, vẽ mặt như rồng, khiến rồng thấy cho rằng đồng loại với mình, không cắn nuốt làm hại. Ngày nay, người với rồng càng quen, những thợ câu rồng 龍戶 xem thường như thần lằn vậy». Mấy đoạn văn trên đây đều nói tục chạm mình là để tránh hại giao-long, và rõ ràng những tên giao-long hay long-tử nói ở đây tức là cá sấu vậy. Hơn nữa, câu văn : « lục sự quả, nhi thùy sự chúng nghĩa là làm việc trên đất ít mà làm việc trên nước đông » chép ở sách *Hoài-Nam-tử* rất đáng để chúng ta suy gẫm. Do câu này, chúng ta hiểu rằng từ núi Cửu-Nghi qua phía nam, phần đông dân cư ngụ ở trên sông hoặc dọc theo bờ sông, và sinh-nhai đều nhờ nghề đánh cá. Tiếng Việt « nước » có nghĩa là nước lã thường, cũng có nghĩa xứ sở, cũng đáng cho chúng ta chú ý. Vì vậy nạn cá sấu nên coi như một vấn đề xã hội thiết-thực nhất trong xã-

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

hội ngày xưa. Nhưng theo thiển kiến, tục văn-thân (chạm mình) không thể xem như một chứng cứ sùng bái vật tổ (totémisme), mà chỉ là một biểu trưng có tính cách *trấn-yểm* (taboo) để tỏ tránh họa giao-long (ngạc ngư) mà thôi. Tính cách đó cũng giống tục văn-thân của dân Miến-điện. Về việc chạm mình của người Miến, cuốn *Miến-thuật* của Bành-tùng-Dục thuật rằng: « người đều sơn răng, lấy kim thích hình chim muông hoa cỏ vào mình, bôi lên một chậu mực, nhuộm thành nét đen đỏ, và coi văn nhiều là quý ». Còn về mục-đích đó, George Scott (Shway Yoe) đã giải-thích công-dụng và tính cách của sự văn thân, xem như là một hộ-phù có tính cách cấm yểm kỵ với từng giống động-vật (85).

Cá sấu là một tai nạn cho nghề đánh cá, đồng thời cũng là một nguy-hiểm cho sự giao-thông. *Ngu-Hỹ-Chí-Lâm* chép rằng : « phương Nam có cá sấu mõm dài 8 thước, mùa thu rất nhiều, người ta ngồi trên thuyền, có lúc cá ngoi đầu lên đớp, cho nên người ta cầm mác nhọn chực bên thuyền để ngăn ngừa. Bùi-Nhân trong cuốn *Sử-ký tập-giải* thêm lời chú-thích ở dưới câu văn: « Hai người Quý-Mỹ-Việt-hầu làm qua thuyền » trong *Sử-ký Nam-Việt liệt-truyện*, dẫn lời của Trương-Yến rằng : « Người Việt hay lặn ở dưới nước cõng thuyền, lại vì hay có hại của giao long, cho nên người ta đặt mác ở dưới thuyền, vậy đặt tên là qua-thuyền». Về nghĩa « qua-thuyền », Ngũ-tử-Tư lại cắt nghĩa là thuyền chờ can qua; Từ-Đức-Sâm cũng dẫn *Tam-phụ-hoàng-đồ* cho là thuyền chở « qua », không phải đặt cây « qua » ở dưới thuyền; Lưu-Phân cũng chua rằng: Dưới thuyền đặt qua đã rất khó, vã lại thuyền đi không được. Chúng ta cũng cho lời của Trương-Yến không đúng, nhưng cũng cho là lời đó có thể chứng thực tai hại giao-long cho việc giao-thông trên sông ngày xưa. *Annam chí-nguyçn* (quyển 3, mục tạp-chí) chép rằng: « Hai phủ Tân-Bình, Thuận-Hóa có cá sấu, hình như « giao », dài hơn hai trượng, rất mạnh, thấy người đi trên sông liền lấy đuôi móc xuống mà nuốt ».

Cá sấu (giao, ngạc-ngư) đã là một đại họa cho sự giao-thông và nghề đánh cá trên xã-hội, đương nhiên phải tìm cách diệt trừ mới được. Vậy, sử sách Trung-Quốc ngày xưa chép việc đánh cá sấu rất nhiều. Năm Nguyên-Phong thứ 5 (106 B.C.), Hán-Vũ-Đế thân hành bắn giao (cá sấu) ở Trường-giang (*Tiền-Hán-Thư, Vũ-Đế-kỷ*); Hàn-Dũ làm văn tế

85) George Scott (Shway Yoe), The Burman, his life and notions, London, 1910.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

đuổi ngạc-ngư ở Triều-Châu, để trừ họa cho dân (*Tân Cựu Đường-Thư, Hàn-Dũ-truyện*) ; Ở Việt-Nam, đời Trần-Nhân-Tôn năm Thiệu-bảo thứ 4 Nhâm-Ngọ (1282), Nguyễn-Thuyên làm văn đuổi ngạc ngư ở sông Lô (Hồng-hà) (*Toàn-thư* quyển 5; *Cương-mục* quyển 7). Ngoài ra, *Thái-bình Ngự-lãm* (quyển 938, 930), cũng thấy chép rất nhiều bài sách xưa có liên-quan với cá sấu (ngạc ngư và giao).

Từ trước người ta vẫn tin « giao » thuộc loại rồng. *Thuyết-văn* nói «giao» là « thuộc về loại rồng »; *Quảng-Nhã* chép: «có vảy gọi Giao-long, có cánh gọi Ứng-long 應龍, có sừng gọi Cù-long 虯龍, không sừng gọi Ly-long 螭龍, chưa lên trời gọi Bàn-long 蟠龍. Mấy đoạn này đều biểu lộ quan-niệm « giao thuộc loài rồng » vậy (86). Mặt khác, do quan niệm cho rồng là thần mưa, hoặc thần nước, nên giao được công-nhận là một động-vật có liên-quan với nước lụt và nước mưa. Ở Hồ-Nam từ ngày xưa cổ-truyền thuyết «rồng dậy» 起龍 và có những thói tục liên-quan với thuyết ấy, cũng do quan-niệm nói trên mà ra (87). Lại một mặt khác, do giao thuộc loại rồng nên lại có tính cách thần-bí, hung-bạo, bởi thế những truyền-thuyết về đế-vương ra đời ngày xưa, hay thác mượn của giao-long. Chúng ta cử ra đây một đoạn văn tiêu-biểu về chuyện ấy. *Sử-ký Hán-Cao-Tổ bản-kỷ* chép rằng:

> « Trước kia bà Cụ Lưu thường nằm nghỉ bên bờ cái đầm lớn, chiêm
> « bao thấy gặp gỡ một vị thần, lúc ấy sấm chớp tối mò; Thái-Công
> « (tức ông Cụ Lưu) qua xem, thấy một con giao-long đương nằm trên
> « mình bà Lưu, rồi bà có chửa đẻ Cao-Tổ.

Tiền-Hán-Thư cũng chép việc lược giống như thế, chỉ hai chữ giao-long 蛟龍 chép làm giao-long 交龍. Việc nầy chứng tỏ rằng đời Hán hai chữ « giao » 蛟 và « giao » 交 thông dùng (nghĩa là hai chữ muốn viết chữ nào cũng được, cũng đồng nghĩa với nhau), đều dùng chỉ ngạc-ngư (cá sấu) cả. Về thuyết « lấy rồng mà đẻ » lưu truyền rất nhiều, ngay từ thời nhà Hán, thuyết ấy đã lưu-truyền đến các xứ phía nam Trung-Quốc với một vài thêm bớt thay đổi. Những truyền-thuyết của Cửu-Long

86) Trong truyền thuyết Toyo-tama-hime tại Nhật-bản, về bản-thân của Toyo-tama-hime, cuốn Cổ-sự-ký chép là « wani » (ngạc-ngư), còn các bản sao cuốn Nhật-bản-thư-ký có bản thì cho là «O-kuma-wani», có bản thì chép «Tatsu» (rồng), do sự thực này có thể suy tưởng hồi thượng cổ tại Nhật-bản cũng có quan-niệm coi ngạc-ngư thuộc loài rồng. (Tham khảo Matsumoto Nobuhiro, Toyo-tama-hime den-setsu no ichi ko-satsu, Minzokugaku, q.2, số 11, tr. 654-656).

87) Tham khảo China Review, vol. VII, p.351, Notes and Queries.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

tại Ai-lao và Trúc-Vương của Dạ-Lang-Di thấy chép trong các sách *Hậu-Hán-Thư* (*Tây-Nam-di-truyện*), *Hoa-Dương Quốc-Chí* (*Nam-trung-chí*), *Thủy-kinh-chú* (quyển 37), v.v... tuy ở trong bị ảnh-hưởng của truyền thuyết Naga (một giống rắn) ở Ấn-độ và một đôi truyện khác, nhưng gốc truyện thì cùng một hệ-thống với truyền-thuyết « Hán-Cao-Tổ » vậy. *Toàn-thư-Ngoại-Kỷ* quyển I (và *Cương-mục*, quyển I) cũng chép việc Lạc-Long-Quân và Âu-Cơ như sau:

> « Vua Lạc-Long-Quân cưới con gái Đế-Lai gọi là Âu-Cơ, sinh « trăm trai (lời chua: tục truyền sinh trăm trứng), ấy là thủy tổ giòng « Bách-Việt. Một hôm Lạc-Long-Quân bảo với Cơ rằng: Ta là « giống rồng người là giống tiên, thủy hỏa khắc nhau, khó bề sum họp, « bèn cùng nhau ly biệt, chia năm mươi con theo mẹ về núi, năm mươi « con theo cha ở phương nam (lời chua: ở phương nam tức về Nam-Hải), phong con trưởng làm vua Hùng-Vương nối ngôi vua ».

Trong thiên truyền-thuyết này, chúng ta trước tiên nhận ra truyền-thuyết noãn-sinh. Thứ hai, âm hai chữ Lạc 貉 (Lạc-Long-Quân) và Âu 甌 (Âu-Cơ) với Âu 甌 và Lạc 雒 hoàn toàn giống nhau và đối ứng với nhau. Xem đấy đủ thấy sử-gia Việt-Nam sáng tác thần thoại kiến quốc nầy cho thích ứng với tên Âu-Lạc của cư dân Bắc Việt ngày xưa. Chữ «bách » trong chữ « bách nam » hay « bách noãn » cũng có lẽ lấy ở tên Bách-Việt mà ra. Nhưng kết cấu cơ bản của truyền-thuyết nầy: tức giống rồng sinh dưới nước là nam-tính, giống rồng sinh trên đất là nữ-tính, con do sự kết hợp ấy mà sinh ra, làm vị vua đầu tiên, những hình-thức câu truyện này cùng với Long-sinh truyền thuyết: « lấy rồng mà đẻ » đã thuật ở trên rất giống nhau. Cứ theo giáo-sư J. Przyluski, những thần thoại có nhị-nguyên-tính (hai nguyên-tố đối-lập như rồng với tiên, núi với biển, loài có cánh với loài ở nước, dân miền núi với dân bờ bể v.v....) là một đặc sắc của vùng văn-minh Nam-Á (Austroasia) (88). Nhưng tại Việt-Nam, thì do thần-thoại ấy, một mặt phát sinh ra tin tưởng phổ-biến cho tiên tổ thuộc về loài rồng, mặt khác hòa lẫn với truyền thuyết « naga » trở thành truyền thuyết thần hình thú ở miền Bắc-Việt. Từ năm 1910 đến năm 1918, Auguste L.M. Bonifacy đã sưu-tập những truyền thuyết

88) G. Coèdes, Histoire ancienne des états hindouisés d'Extrême-Orient, 1944, p.10.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

liên-quan đến « thần hình thú » (génie thériomorphe) (89) ở các tỉnh Thái-nguyên, Tuyên-quang, Cao-Bằng, Lạng-Sơn và Hải-dương ở Bắc-Việt. Trong 20 bài truyện thuyết do ông sưu-tập, trừ một truyện nói về việc sùng-bái con cọp và 2 chuyện sao chép của *Tân-biên-truyện-kỳ-man-lục*, còn 17 truyện đều thuộc một hệ-thống truyền thuyết giống nhau. Về nội-dung hệ-thống truyền thuyết ấy, vì khuôn khổ bài nầy có hạn, sẽ bàn đến trong một bài khác. Hiện nay, chúng ta chỉ chú ý đến chủ vai trong các mẫu chuyện: trong 17 truyện, chủ vai của 5 chuyện nói về giao-long, 5 chuyện nói về rắn, 3 chuyện nói về rồng, 3 chuyện nói về con « tu-ngu » hay « tu-ngược », còn một chuyện nói về thuồng luồng. Theo bàn xét của Bonifacy, giao-long tương đương với tiếng « tu ngược » trong tiếng Thái, dùng chỉ loài rắn nước tượng tưởng; « tu-ngu » đồng với tiếng thuồng luồng của người Việt; dùng chỉ một tòa rắn, đều là một giống động-vật tưởng tượng của những dân-tộc chưa văn-minh. Và vì những thần tượng có liên-quan các truyền thuyết ấy đều không có 4 chân, cho nên Bonifacy xét các tên chủ vai trong truyện cho thuộc về loài rắn và nhận định không phải thuộc loài kỳ-đà (90). Nhưng theo thiển kiến, truyện Tiên-giao 仙 膠, trong *Cao-Bằng-thực-lực* (*Kỷ-sự-lục thứ* 2) của Nguyễn-hữu-Kung (soạn năm Gia-Long thứ 2 = 1803), cũng một loại truyện thuộc về truyền thuyết như trên; trong truyện ấy con giao 蛟, vật chủ chốt trong truyện, rõ ràng là hình cá sấu, đủ biết các truyện do Bonifacy sưu-tập, ít nhất cũng có 8 truyện (giao-long 5 truyện, rồng 3 truyện) thuộc truyền thuyết về loài giao, còn 9 truyện khác thuộc về hình-thức hỗn-hợp của các truyền-thuyết cá sấu, rắn (naga) và noãn-sinh. Còn về niên đại nguồn gốc phát sinh ra các truyện này, Bonifacy cho rằng thuộc về thời đại chưa phân hóa của các dân-tộc Việt, T'ai, Dao và người Trung-hoa tiền cổ (Préchinois) (91), đủ biết thời thượng-cổ các truyền thuyết về loại ấy có khả năng phân bố phổ-biến hơn.

---

89) August L.M. Bonifacy, Les génies thériomorphes du xã de Hương-Thượng, BEFEO., t.X, p.393-401.
Ibid., Nouvelles recherches sur les génies thériomorphes au Tonkin, BEFEO., t. XIV, pp.19-27.
Ibid., Recherches sur les génies thériomorphes au Tonkin (3ème série), BEFEO., XVIII, 5, pp. 1-50.

90) Idib., BEFEO., XIV, 5, p. 27.
91) Ibid., loc. cit.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Cá sấu, vật chủ vai của truyền thuyết long-sinh và có đủ thần tính, là một vị chúa tể để xử đoán hoặc trách phạt những kẻ phạm tội theo thần ý, ấy là những thói quen tin-tưởng tồn tại khắp nơi Đông-dương. *Ngô-thời-ngoại-quốc-truyện* chép rằng: « Phù-Nam-vương Phạm-Tâm khiến bắt cá sấu thả vào trong ao; vua giận người nào liền bắt trói cho cá sấu ăn, nếu tội đáng chết, sẽ bị cá sấu ăn liền, nếu cá sấu không ăn, thì được thả ra xem như vô tội ». *Nam-sử* (quyển 78) *Phù-Nam-truyện* cũng có chép tục ấy. *Lương-thư Lâm-ấp-truyện* lại chép rằng: « Nuôi cá sấu ở trong hào thành, đặt củi thú dữ ở ngoài cửa, những người có tội liền bắt cho thú dữ và cá sấu ăn, không bị ăn sẽ xem như vô tội, trong ba ngày được thả ». *Chư-Phiên-Chí, Doanh-nhai-thắng-lãm* (mục Chiêm-thành) cũng có chép việc ấy, đủ biết tập-tục ấy đến thời Tống và Nguyên đương còn. Tục ấy ở Miến-Điện cũng có. Cuốn *Miến-thuật* của Bành-Tùng-Dục chép rằng: « Vườn vua có ao, nuôi một con ly 螭, đen như con cù-long 虬龍, có vảy không sừng, có chân không móng, tục gọi là con cọp điên 癲虎, lấy cây sắt rào chung quanh ao, có phạm-nhơn nặng tội, quăng xuống ao cho cọp điên ăn ». Đoạn này tuy nguyên văn để chữ cù-long, nhưng xem ý của bài, chắc chữ « cù » là chữ « giao » viết lầm. Riêng về Việt-Nam ngày xưa cũng từng có lệ lấy vật trị tội (ordeal); điều đó thấy ở sử-tích Đinh-tiên-Hoàng (Đinh-bộ-Lĩnh). *Toàn-thư-bản-kỷ* (quyển I) ở mục Đinh-tiên-Hoàng năm thứ 3 (968 A.D.) chép rằng: « Vua muốn lấy cái oai chế ngự thiên hạ, bèn đặt đỉnh lớn ở sân, nuôi cọp dữ ở củi, xuống lệnh rằng nếu ai trái lệnh, sẽ xử tội bằng cách bị nấu hoặc cho cọp ăn ». Đến như trị tội bằng cách cho cá sấu ăn thịt, tuy không thấy chép ở sử sách, nhưng cứ theo *Việt-sử-lược* (quyển I), vua Ngọa-Triều đời Tiền-Lê (Lê-long-Đĩnh) dâm ngược vô đạo; « Vua ngự chơi trên sông Chi-ninh, sông có nhiều cá sấu 鮫, bèn cột người bên thuyền, qua lại giữa dòng, cho cá sấu làm hại », đủ thấy Việt-Nam cũng có dấu vết của tập-tục ấy. Xét lại, việc lấy cá sấu xử tội (crocodil ordeal) tuy ở Trung-Quốc không có dấu vết, nhưng ở Ấn-độ lại thấy có. Cứ theo tường-thuật của Aelian (c.250 A.D.), sông Hằng-hà (Ganges) có hai giống cá sấu sinh nở, một giống chẳng bao giờ làm hại người hay súc-vật, còn một giống khác thì rất hung dữ, thật là một giống ăn thịt rất tàn-khốc vậy. Giống ấy cũng dùng để trị kẻ phạm tội. Những tội nhơn cực ác, bị bắt quăng cho giống cá sấu ấy, khỏi cần đến đao-phủ-thủ (92).

92) H. Yule and A.C. Burnell, Hobson-Jobson, p.14.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Các việc thuật trên đây đều là những sự thực chung tại các xứ duyên-hải đông-nam Trung-Quốc, và bán-đảo Ấn-độ-chi-na; tin rằng hiện-tượng ấy có thể chứng thực và ủng hộ một cách gián-tiếp cho kết-luận của chúng ta. Nhưng trước khi đi đến kết-luận, chúng ta lại phải đưa ra những sự thực càng có sự liên-hệ trực-tiếp về niên đại và địa-vực. Vì muốn chứng-thực sự thực ấy, dưới đây chúng ta hãy lược khảo danh xưng và tập-tục xã-hội của dân Lạc. Như đoạn trên đã chép, cư dân Bắc-Việt thời Tần gọi là Lạc hoặc Âu-lạc. Nói về cái tên Lạc, các sách *Giao-châu-ngoại-vực-ký*, *Hậu Hán-Thư* (*Tây-nam-di-truyện*), *Annam chí-lược*, *Annam-chí-nguyên* đều chép chữ Lạc 雒; *Sử-ký* (*Nam-việt liệt-truyện*), *Hậu-hán-thư* (*Mã-viện truyện*) và *Quảng-châu-ký* thì chép làm chữ Lạc 駱; *Việt-sử-lược* chép chữ Thạc 碩, *Đông-tây-Dương-khảo* chép chữ Ngạch 頟, *Toàn-thư* chép chữ Lạc 貉. Trong ấy hai chữ Lạc 雒 và Lạc 駱 thông dụng và đồng âm; còn chữ Thạc rõ ràng là chữ Lạc viết sai. Đến chữ Lạc 貉, Giáo-sư Kiyoshi Wada đã chứng-thực nó đồng âm đồng nghĩa với chữ « mạch » 貊, nguyên chỉ các dân mọi rợ ở phương bắc từ thời cuối Châu, Tần, Hán (93) và đối với cư dân Bắc-Việt ở phương nam Trung-Quốc không có liên-hệ gì. Như vậy, đủ biết Toàn-thư chỉ mượn chữ ấy để dùng chỉ dân Bắc-Việt mà thôi. Ở đây, chúng ta hãy bắt đầu kiểm-thảo cái tên Lạc 駱. Xét chữ nầy cũng viết ra 雒 và 貉, vả lại âm đọc các chữ đều giống nhau, do đó biết rằng vốn là một thổ âm mà dịch ra khác nhau. Cứ theo ký-thuật của *Giao-Châu-ngoại-vực-ký* và *Quảng-châu-ký*, chúng ta đã rõ xứ cư-trú của dân Lạc không ngoài miền đất duyên-hải của tam-giác-châu Bắc-Việt. Lại cứ theo hai quyển sách ấy, đặc-sắc rõ rệt nhất của cuộc sinh-hoạt xã-hội dân Lạc chẳng qua việc cày cấy Lạc-điền mà thôi (xem đoạn dẫn văn hai quyển sách nầy ở trên). *Giao-châu-ngoại-vực-ký* chép rằng: « ruộng đất có Lạc điền, theo nước triều lên xuống, dân cày cấy ruộng ấy, nhơn gọi là tên Lạc-dân ». *Quảng-châu-ký* cũng chép rằng: « Giao-chỉ có Lạc-điền, tùy thủy triều lên xuống, kẻ ăn ruộng ấy gọi là Lạc-hầu », đủ biết rằng tên Lạc có quan-hệ mật-thiết với Lạc-điền là tên ruộng nước của dân ấy cày cấy, và tên trước vốn do tên sau mà đặt ra vậy. Âm đọc chữ Lạc 雒 theo *Thích-văn*: « Lạc, âm Lạc 洛, nguyên là chữa Lạc 駱 », lại cứ cuốn phân-tích tự-điển của Karlgren, 3 chữ Lạc ấy, âm Quảng-đông đọc « Lok », âm Việt đọc « Lạc »; âm xưa đọc «lâk». Do những sự thực và thanh-vận trên đây mà xét, chúng ta

93) Wada Kiyoshi, Shu-dai no ban-paku ni tsuite, Toyo-gakuho, t.29, p.639-640.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

nên cho tên ấy là do tiếng Chàm « alauk » dịch ra. Theo ngữ-pháp tiếng Chàm « alauk » là loại-từ của ruộng đất (numéral des rizières), hay chỉ nghĩa I đám đất (pièce de terre). Tiếng ấy do mấy tiếng đồng-nghĩa là lauk, lok, lokak mà ra, và những tiếng đồng nghĩa ấy lại ra từ Phạn-ngữ (sanscrit) « loka », có nghĩa là « vũ trụ », « thế giới », « loài người » v.v... (94). Mặt khác, người Trung-Quốc từ xưa dùng chữ Lạc 雒 để chỉ sông Lạc 洛, nghĩa là chữ 雒 từ trước vẫn có liên quan với sông nước. *Hán-thư địa-lý-chí* chú văn dẫn lời Sư Cổ mà nói: « Ngư-thoán rằng: nhà Hán thuộc ngành hỏa kỵ thủy, bởi thế chữ Lạc 洛 bỏ bộ thủy bên, mà thêm chữ giai 佳 vào; theo như lời họ Ngư thì từ đời Quang-Vũ về sau đổi ra làm chữ Lạc 雒 vậy ». Dùng chữ Lạc, là tên một con sông trứ danh của Trung-Quốc để dịch ra tiếng Chàm « alauk », loại-từ đất ruộng và dùng chỉ ruộng của dân Lạc ở tam-giác-châu Bắc-Việt, chúng ta tin rằng nhận xét như thế ở trên âm vần và nghĩa đều thông cả và về phương diện áp dụng chữ và tiếng cũng hợp lý (95).

Còn về chữ Ngạch 頞 chép trong *Đông-Tây Dương-khảo*, chúng ta không thể vội vàng cho đấy là chữ Lạc viết nhầm. *Mục Giao-châu-hình-thắng-danh-tích* của sách ấy (quyển I) dẫn một quyển sách gọi là *Giao-châu-dị (sic) - vực-ký*; ký sự ấy cùng với dẫn văn *Giao-Châu-*

94) E. Aymonier et A. Cabaton, op. cit., p.449.

95) Ông Sugimoto đã phê-bình cách giải thích tên Lạc của tôi rằng, ta không thể áp dụng một tiếng Chàm để giải thích một danh xưng tại Tam-giác-châu Hồng-hà mà không có người Chàm ở (The Studies in the History of Southeast Asia, p.33-34), và chủ trương rằng tên Lạc có thể có liên quan với tiếng «Rạch» trong Việt-ngữ. Đối với ý kiến như vậy, chúng ta nên xét lại trạng thái ngôn ngữ tại miền duyên-hải Trung-Bắc phần Việt-Nam vào hồi Tần-Hán. Mặc dầu chúng ta không thể phân tách những thành phần ngữ vựng Việt-ngữ thượng-cổ một cách minh bạch, nhưng điều chắc chắn chúng ta có thể nói là: Việt-ngữ từ xưa có một ngữ vựng hỗn hợp, trong đó gồm nhiều thành-phần tiếng Thái, Mon-khmèr cùng Indonesian, và những thành-phần ấy, càng cổ xưa bao nhiêu, càng phong phú và rõ rệt bấy nhiêu. Nói cách khác, ảnh hưởng của văn-hóa Trung-Quốc trên hai nghìn năm lịch-sử đã đem lại bao nhiêu Hán-ngữ vào tiếng Việt, làm cho ngữ-vựng hiện nay khác hẳn với hồi thượng-cổ. Hơn nữa, tuy rằng chúng ta không thể suy tưởng giới hạn cư địa của Lạc-Việt và người Chàm hồi Tần Hán một cách rõ rệt, nhưng dù sao Lạc-Việt và người Chàm là hai chủng tộc tiếp cận với nhau, chắc hẳn có sự giao dịch về mặt văn-hóa và kinh-tế, nhất là trên mặt ngôn ngữ, giữa Việt-ngữ thượng-cổ và Chàm-ngữ thượng-cổ chắc có nhiều yếu tố chung nhau. Vậy, chúng ta tin rằng dùng tiếng Chàm « alauk » để giải thích tên Lạc, không những không phải là một giả thuyết vô lý. trái lại, nếu chú ý đến lai-nguyên « alauk » là tiếng Sanskrit, thì có thể coi hiện tượng đó là một chứng cớ văn-hóa Ấn-độ đã lan tràn tới đất Giao-chỉ ngay trong thời Tần Hán.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Ngoại-vực-ký trong *Thủy-kinh-chú* giống nhau, duy bao nhiêu chữ Lạc đều chép làm chữ 頷. Cũng trong quyển ấy, dưới *mục Kim-khc-cứu*, chú văn có liên quan đến Thi Sách và Trương Trắc cũng chép chữ 頷. Âm-độc của chữ này, *Đường-vận* đánh « ngũ mạch thiết », *Tập-vận*, *Vận-hội* và *Chánh- vận* đánh « ngạc-cách-thiết », đồng âm với ngạch 額. *Thích-văn* lại nói rằng: « Ngạch tức là ngạc 鄂 vậy ». Đủ biết âm ấy cũng đồng với chữ ngạc 齶 hay 鰐. Về cách sử dụng của chữ ấy, trong mục *Kiên-nguyçn-di-lai-hầu-giả-niçn-biểu* của sách *Sử-ký* có chép tên Long - ngạch - hầu Hàn Thuyết ; *Tiền-Hán-Thư Địa-lý-chí* cũng có chép tên Long - ngạch huyện thuộc Bình-nguyên-quận, đều dùng chữ « long » họp làm địa danh hoặc tên quan hầu. Một mặt, xét những tiếng chỉ về cá sấu, người Shan ở Bắc-Miến-Điện gọi là « ngüak » (Cushing, Shan and English Dictionary, Rangoon, 1881, P. 121); người Pa-yi ở Vân-Nam gọi là « ngük » (F.W.K. Müller, Vocabularien der Pa-yi und Pah-poh Sprachen, T'oung-Pao, vol.III, P.30); Gerini cho hai tiếng ấy do Phạn ngữ « nakra » hay tiếng Pali « Nakka » (đều chỉ cá sấu) dịch sai ra (xem sách của Géniri đã dẫn ở trên, P.284, n.I). Cuốn *Bách-di-quán-dịch-ngữ* trong *Hoa-di- dịch-ngữ* thì dịch chữ Long (chỉ cá sấu) ra chữ « ngạch » 額. Do những sự thực kể trên, ta nhận thấy tại miền đông-bắc Ấn-độ-chi-na, từ xưa có thể một giây ngữ vựng về cá sấu, trong đó âm vận các tiếng ngạch 𩽾, nguak, ngük, nakra, nakka, ngạch và ngạc 鰐 rất gần nhau, và lại rất hợp với phạm vi lưu truyền của tiếng « tượng » (voi). Đồng thời cũng có thể nhận định rằng « ngạch dân » chẳng khác gì « ngạc dân ». Nói tóm lại, về danh xưng của cư dân thời xưa Bắc-Việt hình như có hai thứ lưu truyền. Một gọi là Lạc (雒 hay 駱), cái tên ấy do sự canh tác thủy điền mà được gọi. Một tên khác là ngạch 頷, do quan hệ đặt biệt với ngạc-ngư hay tập tục có liên quan với ngạc-ngư mới có tên ấy. Chúng ta tin rằng kiên-giải ấy còn có thể lấy cái tên giao-nhân (鮫人 hay 鮫人) làm bằng chứng. *Đông-minh-ký* của Quách-tử-Hoàng, (*Ngự-lãm*, quyển 930 dẫn chép) ghi phong tục người nước Văn-Tê 文犀國 tại Nhật-Nam rằng: «Xuống đáy biển lấy của quý, nghỉ ở nhà giao-nhân »; *Bác-vật-chí* (quyển 9) chép rằng: « Ngoài Nam-hải có người Giac 鰧人, ở dưới nước như cá, chẳng bỏ việc kéo sợi dệt vải, khóc thì nước giỏ ngọc châu »; *Sơn-hải-kinh* (*Hải-nội-nam-kinh*) chép rằng: « Nước Điêu-đề ở phía nam sông Uất-thủy; Uất-thủy chảy ra Tương-lăng và Nam-hải, một tên khác gọi Tượng-lữ »; Quách-

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

chú rằng: «Thích chạm ở mặt, vẽ mình có vằm vẽ, tức là người giao 鮫 vậy». Tập tục như thế, ở trong người Ô-hữ 烏 滸 cũng có. *Ngự-lãm* (quyển 786) dẫn *Di-vật-chí* rằng: « Người Ô-hữ lấy lông trỉ lượm ngọc châu làm của». Về cái tên Ô-hữ, *Hậu-Hán-thư* (*Tây-nam-di-truyện*) dẫn *Nam-châu-dị-vật-chí* của *Vạn Chân* nói rằng: « Ô-hữ là tên đất, ở phía nam Quảng-châu, phía bắc Giao-Châu ». Do những đoạn văn dẫn trên, biết rằng trong khoảng từ Nam-hải (Quảng-đông) đến Nhật-nam (tức Trung phần Việt-Nam) cũng có một giống người ở đấy gọi là Giao-Nhân, tục hay ở nước và làm nghề lượm hạt trai. Chữ giao 鮫 đã thông với chữ giao 蛟, chữ giao 蛟 lại đồng với chữ ngạc 鱷 như vậy thì coi tên ngạch-dân 碩 民 tức là ngạc-dân 鱷 民 không lấy gì làm lạ.

Về trạng thái xã-hội dân Lạc, các sách *Giao-châu-ngoại-vực-ký* và *Quảng-châu-ký* đều chép có những giai cấp Lạc-dân, Lạc-tướng, Lạc-hầu và Lạc-vương, rõ ràng họ có duy trì một thứ chế độ phong kiến. H. Maspéro đã đem điều nầy so sánh với chế độ « Chao din » hiện giờ của người T'ai đen (Tai noir) ở lưu-vực Hắc-Giang (Rivière noire) và đã phát kiến giữa hai chế độ ấy có nhiều điểm rất giống nhau (96). Hơn nữa, chúng ta nên chú ý đến việc người Lạc hay cư dân Bắc-Việt ngày xưa quả có tập tục văn-thân (vẽ mình). Về tục ấy, *Dư-địa-chí* chép rằng: « Giao chỉ ở thời Châu gọi Lạc-Việt, thời Tần gọi Tây-Âu, vẽ mình cắt tóc để tránh rồng, nước ấy tức là Tây-Âu-Lạc, phía tây-nam đất Phiên-Ngung». *An-nam-chí-lược* (quyển I) mục Phong-tục chép rằng : « Người Châu Giao, Châu Ái thích bè đảng cơ mưu, người Châu-Diên, Châu-Hoan thuần tú hạm học, kỳ dư đều ngu muội thực thà, dân vẽ mình, bắt chước tục nước Ngô Việt ». *Toàn-thư ngoại-ký* (quyển I) ở mục Hùng-Vương lại chép rằng :

« Thời ấy dân ở rừng núi thấy sông ngòi có rất nhiều cá tôm, đua nhau xuống nước bắt ăn, bị sấu rắn làm hại; nên tấu với vua; vua bảo rằng giống mán ở núi cùng các loài ở nước khác nhau, họ ưa đồng loại mà ghét dị loại, nên mới làm hại, bèn khiến người lấy mực thích vẽ hình thủy quái lên mình; từ đấy giao-long không cắn hại nữa; tục văn-thân của dân Bách-Việt bắt đầu từ đấy».

96) H. Maspero, Etudes d'histoire d'Annam, IV, Le royaume Văn-lang, BEFEO., t.XVIII, 3, p.9.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Cương-mục (quyển I), mục Hùng-Vương cũng chép rằng :

« Thời ấy cư dân xuống nước hay bị giao-long làm hại, vua bèn dạy người lấy mực họa thủy-quái lên mình, từ đấy mới khỏi bị hại, tục văn-thân bắt đầu từ đấy ».

Chữ Hùng-Vương chép trong hai đoạn của *Toàn-thư* và *Cương-mục* trên đây, chính là chữ Lạc-Vương chép nhầm, điều đó H. Maspero đã từng giải rõ (97). Vậy thì hai bài ấy chắc chắn về tập tục của dân Lạc vậy. Việc đáng chú ý nữa là người Việt-Nam đời sau đã noi theo tục ấy. *Toàn - thư Bản - kỷ* (quyển 3) mục Lý - nhơn - Tôn, năm Hội-tường đại-khánh thứ 9 (1118 A.D.) chép rằng: « cấm tôi tớ của các nhà ở trong ngoài kinh thành không được thích chàm ở bụng như hạng cấm-quân (lính trong cung cấm) và thích long-văn lên trên mình, ai phạm cấm bị sung công »; *Việt-sử-lược* (quyển 3), mục Lý-anh-Tôn năm Đại định thứ 18 (1157 A.D.) cũng chép rằng: « Xuống chiếu ban luật-lệnh mới định mấy điều... Cấm gia nô của các vương hầu không được thích hình rồng ở bụng ». Do mấy đoạn nầy ta thấy tập tục thích long-văn được giữ làm đặc quyền của cấm quân và quý tộc. Tập tục ấy ít nhất cũng duy trì đến thời vua Anh-Tôn nhà Trần. *Toàn-thư* (quyển 6) ở mục Trần-Anh-Tôn năm Hưng-long thứ 7 (1299), sau đoạn chép vua Anh-Tôn không chịu thích long-văn bắp về, tiếp rằng: « Từ ấy về sau, các vua không thích bắp bê, là bắt đầu từ vua Anh-Tôn. Từ thời đầu kiến quốc các quân sĩ đều thích đầy long-văn ở bụng, lưng và hai bắp về gọi là thể-long 体龍 vì khách buôn nhà Tống thấy dân Việt thích long-văn ở mình, bảo rằng loài giao biển sở long-văn, gặp gió chìm thuyền, giao không giám phạm đến, cho nên gọi là thể-long ». Những đoạn văn ấy đều có thể chứng thực từ Lạc-dân thời thượng-cổ cho đến thời nhà Trần ở Việt-Nam quả có tục xăm mình và mục đích sự xăm ấy, đúng như lời Thiệu Ứng và Cao-Dụ, cốt để tránh họa giao-long (ngạc ngư : cá sấu) vậy. Đồng thời cũng có thể nêu rõ ý nghĩa quan trọng của cá sấu ở trong đời sống hàng ngày của dân Lạc thuở xưa và dân Việt-Nam.

Cá sấu lại là một thứ tượng trưng ở trên đời sống của dân Lạc. Điều đó chúng ta có thể lấy tài liệu xác thực về khảo-cổ-học để chứng thực. Gần đây, bác sĩ Sueji Umehara 梅原末治 có viết bài luận về những đồng

97) Ibid., loc. cit. p.7.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

qua (cây mác bằng đồng) tìm thấy ở miền bắc Việt-Nam (98). Trong bài đó bác sĩ có thuật niên-đại của phần nhiều đồng qua đào được tại Bắc-Việt, đều thuộc về thời triều Hán trở về trước và chỉ rõ trên hình thức các đồng qua Bắc-Việt tuy bắt chước kiểu Trung-Quốc, nhưng cũng không phải bắt chước hoàn toàn. Đồng thời coi sự các đồng qua ấy đều có khắc chạm hình động-vật bản xứ là một chứng cớ đã tiếp thụ văn vật của Trung-Quốc. Những đồng qua có chạm hình động-vật do bác sĩ Umehara nêu ra, có ba mẫu dưới đây :

(1) Năm 1930, đào được ở Đông Sơn và xem như một phẩm vật chôn theo mồ xưa của xứ ấy.

(2) Ông Pajot tìm thấy ở núi Voi (Tượng Sơn), phụ cận Hải-Phòng, tỉnh Kiến-An.

(3) Đào được ở Sơn-Tây, hiện do ông d'Argence tàng giữ.

Trong ba lệ nầy, qua thứ nhất, trên hai mặt « hồ » (mũi dài) và « viên » (mũi ngắn) của lưỡi qua, đều chạm chìm hình ba con chim trên nước và ở cổ lõi qua chạm một hình con voi lồi lõm. Đông-Sơn tọa lạc ở phía bắc Thanh-Hóa hiện nay, cách 4 cây số, day mặt ra sông Mã. Vì nơi ấy có nhiều cổ mộ nên được coi như trung-tâm quận Cửu-Chân thời Hán ngày xưa và vì thấy trên đồng qua đào được có hình voi và chim nước, nên có thể coi như là một biểu hiện của cảnh-quan động-vật ở miền cửa sông Mã. Qua thứ hai, trên một mặt mũi ngắn và hai mặt mũi dài của lưỡi qua đều có chạm rõ ràng hình một con cá sấu và cứ theo lời bác sĩ Umehara, những vạn ấy có những biểu trưng đặc biệt thường thấy trên các trống đồng khác được phát kiến tại Bắc-Việt. Còn qua thứ ba, ở trên một mặt mũi dài lưỡi qua chạm hai vòng dây nịt, trên đầy có chạm một hình thú. Hình chạm tuy vụng về cổ quái, nhưng theo mục-lục của Viện Bác-Vật Louis Finot, thuộc Viện Viễn-Đông Bác-Cổ thì cho là hình cá sấu (crocodile); và ông Umehara cũng đồng ý với thuyết ấy (Xem đồ bản).

Qua thứ hai và thứ ba vừa thuật ở trên rất có thể giúp cho kết-luận của chúng ta. Địa-điểm đào thấy mẫu thứ hai là Kiến-An, cách Hải-Phòng mười dặm về phía tây nam, vị-trí tại miền nam tam-giác-châu Hồng-Hà và gần cửa sông. Nơi ấy chính là nơi cư trú trọng yếu của Lạc-dân ngày xưa để cày cấy Lạc-điền theo thủy triều lên xuống. Nơi đất tìm thấy

98) Umehara Sueji, Hokubu Futsuin hakken ho Doka ni tsuite, Haneda hakase hanju kinen toyoshi ronso, 1950, p.173-189.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

qua thứ ba là Sơn-Tây, tức huyện Mê-Linh thời Hán. Ch. Madrolle từng dẫn *Đại-nam-nhất-thống-chí*, cho là Mê-linh bao quát miền hạ-du Minh-Giang và lưu vực phía nam nơi hợp lưu của hai con sông Minh-Giang và Hồng-Hà, tức vùng Phú-Thọ hiện nay vậy (99); cũng được biết đấy là một bộ phận của Tây-Âu-Lạc thời Nam-Việt đời nhà Tần. Huyện Mê-Linh lại là nơi xuất thân của hai chị em Trưng-Trắc, Trưng-Nhị, rất nổi tiếng trên lịch-sử Việt-Nam. *Hậu-Hán-thư Tây-nam-di-truyện* chép rõ hai bà là con gái Lạc-tướng của huyện Mê-Linh, nơi ấy là một đại-trung-tâm của dân Lạc thời xưa, không còn nghi ngờ gì nữa. Vậy thì theo niên-đại, theo vị-trí địa-lý, đều có thể đoán định hai mẫu qua đồng ấy chắc chắn là đồ dùng của dân Lạc. Và trên mặt qua đều chạm hình cá sấu, có thể chứng tỏ cá sấu có quan-hệ mật thiết về đời sống dân Lạc, nhơn dùng hình nó làm một vật trang-sức hay tượng-trưng vậy.

Do những kết-quả khảo-sát các phương-diện xã-hội, tập-tục, truyền-thuyết, âm-vận và khảo-cổ-học đã nêu ra trên đây, chúng ta có thể nhận thấy cá sấu đối với dân Lạc hay đời sống hàng ngày xứ Âu-Lạc có lực lượng ảnh hưởng rất lớn và tỏ ra trong tên Giao-chỉ, quê hương của dân Lạc, phải chứa đựng một ý nghĩa có tính cách xã hội như thế. Bởi vậy, chúng tôi xin đề nghị lấy chữ « giao » 交 trong chữ « Giao-chỉ » cho đồng-nghĩa với chữ « giao » 蛟 tức là cá sấu.

Đến như chữ chỉ » 趾, chữ thứ hai trong tên « Giao-Chỉ », chúng ta cũng phải giải thêm một vài điểm nữa. Chữ ấy, *Lễ-ký*, *Hoài-Nam-tử*, *Hàn-Phi-Tử*, *Tiền Hậu-Hán-Thư địa-lý-chí* đều viết chữ chỉ 趾; *Thi-Tử* (*Tuân-Tử*, *Vương-bá-Thiên* dẫn chép), *Lữ-thị Xuân-Thu*, *Đại-Đái-ký*, *Hán-thư Tây-nam-di-truyện*, *Tấn-thư địa-lý-chí* thì đều chép chữ chỉ 阯 ; *Tấn-thư*, *Đào-Hoàng-truyện* vừa chép chỉ 趾, lại vừa chép chỉ 阯 ; *Mặc-tử* theo bản hiệu-bản của Tất-Thị Linh-Nghiêm Sơn-Quán thì chép chữ chỉ 阯, nhưng theo Mặc-tử nhân-thoại của Tôn-Chiếu-Nhượng (bản sao của họ Ngô) thì lại chép chữ chỉ 趾. Do đấy mà xem, sự thông dụng hai chữ chỉ 趾 và chỉ 阯 rất phổ biến, và chắc từ trước thời Hán-Vũ thiết lập quận huyện đã như vậy. Về nghĩa và cách dùng hai chữ ấy, *Dư-địa-chí* nói rằng: « Chữ chỉ 阯 đồng nghĩa với chữ chỉ 趾, chữ xưa hai chữ thông nhau », lại xem cách dùng chữ ở trong câu văn

99) Cl. Madrolle, Le Tonkin ancien, BEFEO., t. XXXVII, p.302, n.4.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

« Hắc thủy huyền chỉ » (nước đem đất đỏ hay là ao đỏ) trong bài Phú của Trương-Hoành, hoặc trong câu « Bá sinh sản nghiệp cơ chỉ » (rặt xây dựng sản nghiệp và lập cơ địa) của *Hán-thư*, thì chữ chỉ 阯 có thể dùng thông nhau với hai chữ chỉ là: 趾 (nền đất) và 沚 (ao). Việc đáng để chúng ta chú ý hơn nữa là chữ chỉ 阯 hay 趾, theo bản in xưa nhất lại in chữ chỉ 止. Nguyễn Nguyên, *Nhĩ-nhã-chú-sớ-hiệu-khám-kỷ* (quyển thứ 9) nói rằng : « Xét sách xưa nhiều chỗ chép Giao-chỉ 交止, cũng có chỗ chép Giao-chỉ 交阯 ». *Hán-thư-địa-lý-chí*, dưới mục Giao-chỉ, Tống-Kỳ chua rằng: « chữ chỉ 趾, Cảnh-bản chép chỉ 止 ». Tống-Kỳ là người khoảng niên-hiệu Thiên-Thánh (1023-1031) đời Tống, Cảnh-bản nói đây tức chỉ san-bản *Hán-thư* năm đầu hiệu Cảnh Đức (1004 A.D.). Đến như nghĩa chữ và cách dùng chữ chỉ 止, *Thuyết-văn* nói rằng: « Chỉ 止 là nền dưới vậy, tượng cây cỏ mọc có nền, cho nên lấy làm chân »; *Nghi-lễ thiên Sĩ-hôn-lễ* nói rằng: « Giai hữu chẩm bắc chỉ », tức đều có gối day chân về phía bắc. Lời chua của Trịnh-Huyền nói rằng: « chỉ là chân, văn xưa chữ chỉ 止 viết 趾 », đủ biết bao nhiêu những giải thích của đời sau về tên Giao-Chỉ đều do kiến giải ấy mà ra. Vậy mà chữ chỉ 止 lại có nghĩa là ở 居. *Kinh-thi thiên Đại-Nhã* có câu rằng: « Nãi ũy nãi chỉ (bèn yên bèn ở)»; *thiên Thương Tụng* có câu rằng: « Bang kỳ thiên lý, duy dân sở chỉ = bang-kỳ nghìn dặm, để dân yên ở ». Nếu chữ chỉ 止 trong hai câu thơ trên không cắt nghĩa là « ở », thì nghĩa câu văn không thông. Hơn nữa chữ chỉ có lúc hợp với chữ khác làm tên đất. Trên sách xưa có cái tên Thủ-Chỉ 首止. Ấy là tên đất của nước Vệ , vị trí ở Tượng-Ấp, quận Trần-Lưu. *Xuân-thu*, mục Hy Công năm thứ 5 chép rằng: « Tề-hầu hội với Vương-Thế-Tử ở đất Thủ-Chỉ ».

Do những nhận xét kể trên, chúng ta hiểu rằng tên Giao-chỉ ngày xưa viết Giao-chỉ 交止, hoặc Giao-chỉ 交阯, nguyên nghĩa là Giao-chỉ 蛟止 hoặc Giao Chỉ 蛟阯, chẳng qua để chỉ nơi sinh tồn của « cá sấu » hay là xứ của « cá sấu » mà thôi. Nói tóm lại, tên Tượng-Quận và Giao-chỉ quận, sở dĩ đặt tên như thế là vì hai quận ấy sinh sản rất nhiều voi và cá sấu, và các vật ấy có liên quan mật thiết với đời sống hàng ngày của cư dân vậy.

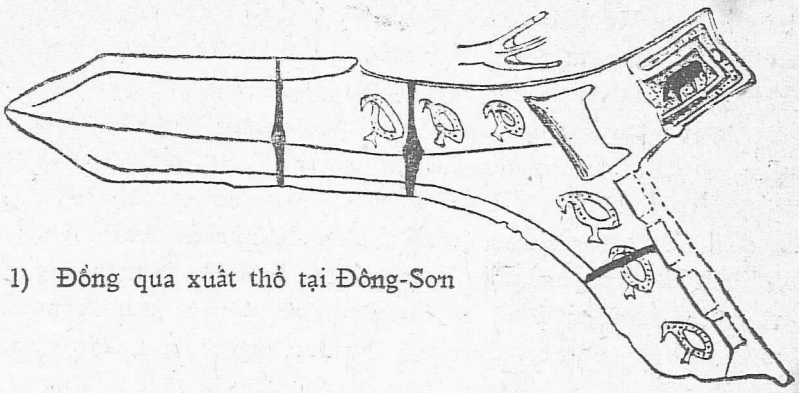
TRẦN-KINH-HÒA (Chen Ching-Ho)

Huế, ngày 6 - 6 - 1960

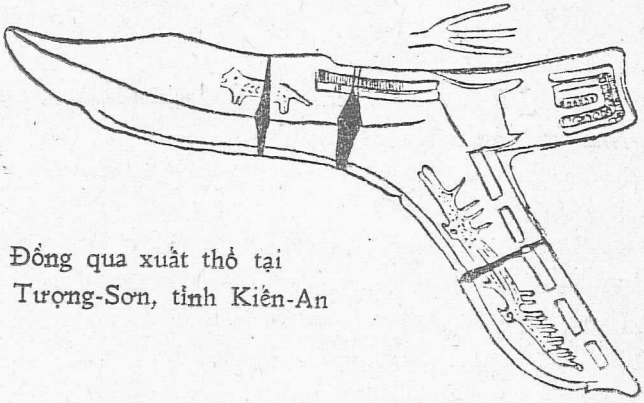
Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

ĐỒ - BẢN

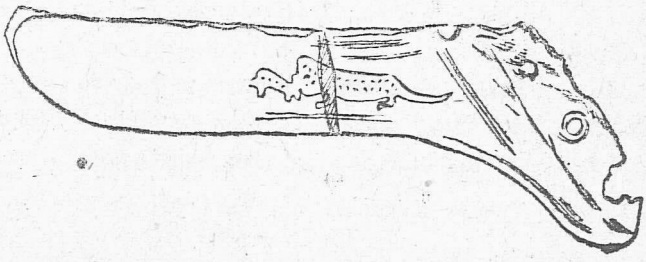
Những đồng qua (mác đồng) xưa có chạm hình động vật đào được tại Bắc-Việt (Trích từ bài luận văn của ông Umehara)



1) Đồng qua xuất thổ tại Đông-Sơn



2) Đồng qua xuất thổ tại Tượng-Sơn, tỉnh Kiến-An



3) Đồng qua xuất thổ tại Sơn-tây.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

CÙNG QUÝ VỊ ĐỘC-GIẢ

Tạp-Chí Nghiên-Cứu ĐẠI-HỌC Huế xin chân thành cảm ơn quý Vị có tên sau đây đã gửi tiền về Tòa-soạn mua dài hạn Tạp-chí :

(tiếp theo các kỳ trước)

— Trường Quốc-gia Kỹ-sư Công-nghệ Saigon	195đ
— Trường Bình-Linh, Huế	120đ
— Trường Đại-Học Luật-Khoa, Saigon	480đ
— Trường Pétrus Ký, Saigon	420đ
— Bác-sĩ Phùng-văn-Đản, Ba-lê	550đ
— Ô. Đổng-Lý Văn-phòng Bộ Tư-pháp, Saigon	960đ
— Nha Tổng Giám-Đốc Nông-tín-cuộc, Saigon	210đ
— Ô. Nguyễn-tấn-Lang, Bình-Định	120đ
— LM. Lê-Chúng Viện Thiên-an Huế	120đ
— Ô. Nguyễn-đăng-Liên, Quinhơn	240đ
— — Nguyễn-văn-Mẫn, Quinhơn	240đ
— — Nguyễn-xuân-Nghệ, Đà-nẵng	120đ
— Trường Thực-Nghiệp Nhatrang	120đ
— Cô Ngọc-Vân, Chợ-lớn	100đ
— Trường Quốc-học, Huế	240đ
— Bộ Kinh-Tế, Saigon	600đ
— Bộ Tài-Chánh, Saigon	210đ
— Trường Đồng-Khánh, Huế	320đ
— Ô. Nguyễn-bích-Liên, Nha Thủy-Lâm Saigon	120đ
— — Hoàng-Đề, Đalat	120đ

(Còn nữa)

ĐH

TẠP-CHÍ NGHIÊN-CỨU ĐẠI-HỌC

XUẤT BẢN HAI THÁNG MỘT KỲ

Tòa-soạn và Trị-sự : 20 Lê-đình-Dương, Huế

Giá báo: Mỗi số 20đ. - 6 tháng: 60đ. - 1 năm: 120đ.

Công sở giá gấp đôi — Ngoại quốc thêm cước phí.

NHÀ IN ĐẠI-HỌC 5, Nguyễn-trường-Tộ, Huế

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục

ĐẠI-HỌC XUẤT-BẢN

NHỮNG SÁCH ĐÃ XUẤT-BẢN :

JEAN LACROIX
Tình cảm và đời sống đạo đức — Giá 30$

NGUYỄN-VĂN-TRUNG
Nhận-Định tập I 35$ — *Nhận-Định tập II* 45$

NGUYỄN-NAM-CHÂU
Sứ-mệnh văn-nghệ — Những nhà văn-hóa mới — Giá 50$

BÁC-SĨ NGUYỄN-VĂN-ÁI
Vi trùng học tập I — Giá 60$

NGUYỄN-VĂN-TRUNG
Biện chứng giải thoát trong Phật-giáo — Giá 45$

MỘT NHÓM GIÁO-SƯ
Danh-từ triết-học — Giá 40$

ĐÀM-QUANG-HẬU
Danh-từ chuyên khoa trong Việt-ngữ — Giá 30$

RENÉ DESCARTES
Phương pháp luận — Giá 30$

KARL JASPERS

TRIẾT-HỌC NHẬP-MÔN

Giá 60$

BORIS LEONIDOVIC PASTERNAK

BÁC-SĨ ZIVAGO

702 trang — **Giá 150$**

DO MẶT TRẬN BẢO-VỆ TỰ-DO VĂN-HÓA MIỀN NAM XUẤT-BẢN

NHÀ XUẤT-BẢN ĐẠI-HỌC
20, Lê - đình - Dương — Huế
Số phát hành : 4.000 tập

Giá 20đ.

Bản số hoá 2016: DCVOnline | Nguyễn Văn Lục